







…IRCHENGESCHICHTE

DER

NEUEREN ZEIT,

VON DER

…ATION BIS ZUM ENDE DES ACHTZEHNTEN
JAHRHUNDERTS.

VON

Dr. FERDINAND CHRISTIAN BAUR,

…LICHEM PROFESSOR DER THEOLOGIE
AN DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN.

NACH DES VERFASSERS TOD HERAUSGEGEBEN

VON

FERDINAND FRIEDRICH BAUR,

… DER PHILOSOPHIE, PROFESSOR AM GYMNASIUM ZU TÜBINGEN.

TÜBINGEN.

VERLAG UND DRUCK VON L. FR. FUES.

1863.





IRCHENGESCHICHTE

DER

NEUEREN ZEIT,

VON DER

ATION BIS ZUM ENDE DES ACHTZEHNTEN JAHRHUNDERTS.

VON

Dr. FERDINAND CHRISTIAN BAUR,
ORDENTLICHEM PROFESSOR DER THEOLOGIE
AN DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN.

CH DES VERFASSERS TOD HERAUSGEGEBEN

VON

FERDINAND FRIEDRICH BAUR,
DER PHILOSOPHIE, PROFESSOR AM GYMNASIUM ZU TÜBINGEN.

TÜBINGEN,
LAG UND DRUCK VON L. FR. FUES.
1863.

PROSPECTUS

ÜBER DIE

GESCHICHTE DER CHRISTLICHEN KIRCHE,

VON DER

ENTSTEHUNG DES CHRISTENTHUMS BIS AUF DIE NEUESTE ZEIT.

VON

PROFESSOR DR. F. CHR. BAUR.

FÜNF BÄNDE.

173$^{3}/_{8}$ Bogen gr. 8. broch. Preis 22 fl. 42 kr., 13 Thlr 4 ngr.

Baur, Dr. F. Chr., Professor, Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte, oder: Erster Band der Geschichte der christlichen Kirche. Dritte Auflage. gr. 8. broch.
4 fl. 30 kr., 2 Thlr 18 ngr.

Baur, Dr. F. Chr., die christliche Kirche vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts in den Hauptmomenten ihrer Entwicklung, oder: Zweiter Band der Geschichte der christlichen Kirche. Zweite Auflage. gr. 8. broch.
2 fl. 45 kr., 1 Thlr 18 ngr.

Baur, Dr. F. Chr., die christliche Kirche des Mittelalters in den Hauptmomenten ihrer Entwicklung, oder: Dritter Band der Geschichte der christlichen Kirche. Nach des Verfassers Tode herausgegeben von Professor Dr. F. F. Baur. gr. 8. broch.
4 fl. 40 kr., 2 Thlr 22 ngr.

Baur, Dr. F. Chr., Kirchengeschichte der neueren Zeit, von der Reformation bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts, oder: Vierter Band der Geschichte der christlichen Kirche. Nach des Verfassers Tode herausgegeben von Dr. F. F. Baur. gr. 8. broch. 5 fl. 54 kr., 3 Thlr 12 ngr.

GESCHICHTE

DER

HRISTLICHEN KIRCHE.

VON

DR. FERDINAND CHRISTIAN BAUR.

VIERTER BAND.

TÜBINGEN,

VERLAG UND DRUCK VON L. FR. FUES.

1863.

KIRCHENGESCHICHTE

DER

NEUEREN ZEIT,

VON DER

EFORMATION BIS ZUM ENDE DES ACHTZEHNTEN JAHRHUNDERTS.

VON

DR. FERDINAND CHRISTIAN BAUR,

ORDENTLICHEM PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN.

NACH DES VERFASSERS TOD HERAUSGEGEBEN

VON

FERDINAND FRIEDRICH BAUR,

DOCTOR DER PHILOSOPHIE, PROFESSOR AM GYMNASIUM ZU TÜBINGEN.

TÜBINGEN,

VERLAG UND DRUCK VON L. FR. FUES.

1863.



VORREDE.

Es gereicht mir zur Befriedigung, die Lücke, welche seither noch zwischen meines verewigten Vaters Kirchengeschichte des Mittelalters und der des neunzehnten Jahrhunderts offen gelassen war, schon jetzt durch Herausgabe des vorliegenden vierten, die neuere Zeit von der Reformation an bis zum Schlusse des achtzehnten Jahrhunderts umfassenden, Bandes der gesammten Kirchengeschichte ausfüllen und das ganze Werk hiemit zum Abschluss bringen zu können.

Für diesen Zweck stand mir das auf's sorgfältigste ausgearbeitete und mit zahlreichen, fortwährend nachgetragenen Verbesserungen und Zusätzen, zum Theil noch aus der letzten Lebenszeit des Verfassers, versehene Manuscript desselben für die Vorlesungen über die Kirchengeschichte zu Gebot.

Eine Reihe grösserer und wichtiger Abschnitte wurde von meinem Vater erst vor wenigen Jahren vollständig neu ausgearbeitet, welche hier bezeichnet zu finden von Interesse sein dürfte. Es sind diess folgende Abschnitte:

Erste Periode. Erster Abschnitt. 1. Einleitung S. 1—7. 2. Der Humanismus S. 7—22. 9. Der Abendmahlsstreit S. 89—96. 16. Das Interim 157—165 [1]. 17. Der Religionsfriede S. 165—171. Zweiter Abschnitt. 2. Der Jesuitenorden S. 185—208. 3. Verfolgungen der Protestanten in Frankreich S. 218—224. 226—235. 4. Der Religionsstreit in Deutschland seit 1555. Der dreissigjährige Krieg S. 245—254. 7. Die gallicanische Kirche unter Ludwig XIV. S. 300—301. Dritter Abschnitt. I, 2—6. Der deutsche Protestantismus vom Jahr 1555 an S. 311—361. II. Cultus und sittliche Zustände der lutherischen Kirche S. 361—365. III. Verfassung derselben S. 365—368. Vierter Abschnitt. 4. Calvin's Lehre vom Abendmahl und der Prädestination S. 399—407. 6. zwingli'sche und calvinische Kirchenverfassung S. 423—427. 428—431. Fünfter Abschnitt. II, 1. Die Wiedertäufer S. 439—446.

Zweite Periode. Erster Abschnitt. 5. Jesuitenorden. Aufhebung durch Clemens XIV. S. 534—539. Zweiter Abschnitt. Geschichte der lutherischen Kirche des achtzehnten Jahrhunderts S. 572—610. Vierter Abschnitt. 2, 1. Herrnhuter S. 629—631. 2. Methodisten S. 635—637. 3. Swedenborg S. 641—645.

Bei der trefflichen, meist unmittelbar für den Druck geeigneten Beschaffenheit des Vorlesungshefts war mir die Mühe der Herausgabe sehr erleichtert. Meine Arbeit brauchte sich nur auf das Aeussere der Redaction, das Einreihen der Zusätze, Aneinanderfügen von Abschnitten der älteren

1) Hiemit erklärt sich die in der Beurtheilung des Flacius und der Wittenberger Theologen im adiaphoristischen Streit zwischen S. 164 A. und S. 808 f. stattfindende Divergenz, welche der Verfasser im mündlichen Vortrag im Sinne der ersteren und neueren, für Flacius günstiger lautenden Stelle vermieden haben wird. Ich glaubte jedoch die frühere Auffassung in der letzteren Stelle nicht beseitigen zu dürfen, und begnüge mich, sie hier als die ältere zu bezeichnen.

und neueren Bearbeitung und das Anbringen speciellerer Ueberschriften für den Zweck der Uebersichtlichkeit des Buchs zu erstrecken. Da, wo die neuere Bearbeitung eines Abschnitts zur Abkürzung des für die Vorlesung zu sehr anwachsenden Stoffs Manches im älteren Manuscript Besprochene überging, habe ich mir erlaubt, dieses der ersteren einzuverleiben.

Die Geschichte der Missionen (S. 463—475. 652—679) reicht über die Grenze der zweiten Periode dieses Bands hinaus in das neunzehnte Jahrhundert hinein, und bildet insofern eine theilweise Ergänzung des fünften Bands. Sie ist nach dem Stand des Missionswesens am Ende des dritten Jahrzehents dieses Jahrhunderts bearbeitet. Der Verfasser hat sie nicht weiter fortgeführt, weil diese Abschnitte bei der immer mehr zunehmenden Ausdehnung der übrigen Theile der Vorlesung in späterer Zeit kaum mehr zum ausführlicheren Vortrag kamen. Dennoch glaubte ich sie nicht weglassen zu dürfen, um so weniger, als mehrere Recensenten der Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts sie bei dieser vermisst haben.

Die Ungleichheit der beiden Perioden des Bandes findet ihre Erklärung in der der Einleitung in die Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts beigegebenen Anmerkung (S. 476). Dass endlich das Dogma und seine Geschichte in diesem Theile nicht ganz in derselben Ausdehnung und Vollständigkeit wie in den früheren Bänden des Werks hereingezogen und behandelt ist, wird durch die so reiche Fülle und Mannigfaltigkeit des eigentlich kirchengeschichtlichen, kirchlich-politischen und culturgeschichtlichen Stoffs, welche die hier behandelte Zeit bot, hinlänglich gerechtfertigt sein.



Von dem Gedanken, welchen ich anfangs hegte, weitere dogmengeschichtliche Abschnitte aus den Vorlesungen meines Vaters über die Dogmengeschichte aufzunehmen, bin ich, um nicht das Buch den Umfang eines Bandes überschreiten zu lassen, hauptsächlich aber um nicht dadurch das von dem Verfasser eben durch die Auswahl und Abgränzung des Stoffs diesem Abschnitte seiner Kirchengeschichte aufgedrückte Gepräge zu verwischen, wieder abgestanden.

Möge das jetzt als abgeschlossenes Ganzes vorliegende Werk, die Frucht der Arbeit eines vollen Menschenalters, ein redendes Denkmal des ebenso vielseitigen als unermüdlichen Forscherfleisses seines Verfassers, noch lange Zeit nach dessen Hingang in gleichem Maasse in gelehrten Kreisen geschätzt sein, als er im Leben durch die Vorlesungen, aus denen es hervorgegangen ist, seine Zuhörer anzuregen und zu fesseln gewusst hat!

Tübingen, im März 1863.

Der Herausgeber.

INHALT.

Seite

Erste Periode.

Vom Anfang der Reformation bis zum Anfang des achtzehnten Jahrhunderts

Seite

Seite

Vierter Abschnitt.

Die Geschichte der reformirten Kirche . 371—481

Zweiter Abschnitt.

Die Geschichte der lutherischen Kirche des 18. Jahrhunderts

Fünfter Abschnitt.

Die Geschichte der Ausbreitung des Christenthums im 18. und am Anfang des 19. Jahrhunderts

Erste Periode.
Vom Anfang der Reformation bis zum Anfang des achtzehnten Jahrhunderts.

Erster Abschnitt.
Die Geschichte der Reformation.

1. Einleitung.

Auf keinem Punkte der Geschichte der christlichen Kirche ist es so nothwendig, wie hier, sich über die allgemeinen Verhältnisse, durch welche der Charakter der neuen Periode bedingt wird, zu orientiren. Das Epochemachende, wovon die neue Periode ihren Namen hat, ist die Reformation der Kirche. Der Zusammenhang der neuen Periode mit der vorangehenden kann daher zunächst nur darin bestehen, dass jetzt erreicht und verwirklicht worden ist, was man bisher so oft mit vergeblichem Erfolg erstrebte. Die Kirche ist also jetzt von den Mängeln und Uebeln, an welchen sie bisher litt, befreit, und wir treten mit der Periode, an deren Schwelle wir stehen, in einen neuen Zustand der Dinge ein, in welchem wir die aus ihrem tiefen Verfall wiederhergestellte und erneuerte Kirche vor uns sehen. Allein zu einer Reformation in diesem Sinne ist es ja nicht gekommen, nicht reformirt wurde die Kirche, sondern vielmehr nur in sich getheilt und gespalten, aus der Einen Kirche wurden jetzt zwei Kirchen, welche sich so zu einander verhalten, dass während in der einen alles grossentheils so blieb, wie es bisher war, in der andern alles, was bisher war, so sehr etwas ganz anderes wurde, dass an die Stelle der alten Kirche eine ganz neue trat. Das Epochemachende der neuen Periode kann daher nur darin erkannt werden, dass ein neues Princip in's Leben trat, das, wenn es auch seinen Grund und Ursprung nur in der Idee der christlichen Kirche haben konnte und nur in dem Zurückgehen auf das schon ursprünglich Vorhandene bestehen sollte, doch wesentlich verschieden von demjenigen war, das dem bisherigen Entwick-

lungsgange der Kirche zu Grunde lag. Kann der Begriff der Reformation, wenn wir ihn mit demjenigen zusammenhalten, was die Reformation der Geschichte zufolge ist, nur in diesem Sinne genommen werden, so kann auch hieraus allein die Möglichkeit der Reformation begriffen werden. Denn wie lässt sich die Möglichkeit einer Reformation denken, wenn die Kirche in einem solchen Zustande der Verdorbenheit sich befand, dass man da, wo die Idee des Christenthums hätte realisirt sein sollen, nur das Gegentheil davon sehen konnte, wenn sogar die Kirche selbst alles gethan hatte, statt die Völker für das wahre Christenthum zu erziehen und heranzubilden, sie vielmehr demselben zu entfremden, und ihr entartetes Christenthum nur eine völlige Entsittlichung zur Folge haben konnte? Aus diesem Zustand konnte man nur dadurch herauskommen, dass man hinweg über alles, was das Christenthum in der Kirche geworden war, auf den Punkt zurückging, von welchem aus erst die Kirche eine solche ihrer Idee so widerstreitende Richtung genommen hatte, somit das, was erst die Kirche in ihrem geschichtlichen Verlauf aus dem Christenthum gemacht hatte, von dem, was es ursprünglich war, so genau als möglich unterschied. Aber auch diese Rückkehr zum Ursprünglichen war nur möglich, wenn das religiöse Bewusstsein an sich schon auf einer solchen Stufe seiner Entwicklung stand, dass es in Beziehung auf Religion und Christenthum das Wesentliche vom Unwesentlichen klar zu unterscheiden wusste, und Energie genug hatte, um sich von Allem, was es als unwahr und unrichtig erkannt hatte, loszureissen und sich allein an das zu halten, was dem Seligkeitsinteresse des Menschen die grösste Befriedigung gibt. Aber auch hier muss man weiter fragen, wie ist diess in einer Kirche möglich, deren Verderbnisse nur die Wirkung haben können, das religiöse Gefühl, statt es zu kräftigen und zu beleben, vielmehr zu schwächen und zu tödten? Es liesse sich auch die Möglichkeit hievon nicht begreifen, wenn das substanzielle Leben der Geschichte nur in das zu setzen wäre, was äusserlich in der Reihe der zeitlichen Begebenheiten seinen geschichtlichen Verlauf nimmt, und nicht von allen äussern Erscheinungen der ihnen zwar immanente, aber auch über ihnen stehende und sich frei zu ihnen verhaltende, unter allen wechselnden Formen stets sich selbst gleiche einige Menschengeist zu unterscheiden wäre, welchem der ganze Inhalt der Geschichte, so wenig er auch so oft dem Wesen

des Geistes entspricht, doch immer wieder nur dazu dient, an ihm sich mit sich selbst zu vermitteln, sich über sich selbst klar zu werden und sich auf eine höhere Stufe seines geistigen Bewusstseins zu erheben. Nur aus diesem Gesichtspunkt kann ja die der Reformation zunächst vorangehende Periode betrachtet werden. So tief das Christenthum in dem ganzen Zustand der Kirche und in allen Verhältnissen des kirchlichen Lebens herabgewürdigt war, so hatte doch diess nur die Folge, dass aus dieser tiefen Erniedrigung eine andere weit reinere und edlere Gestalt der Kirche hervorging; so wenig war also durch alles, worin sich uns nur der tiefste Verfall der Kirche kund zu geben scheint, die in der Kirche sich entwickelnde geistige Kraft geschwächt worden, dass vielmehr in keiner andern Periode so sehr wie in dieser der Geist innerlich in sich selbst erstarkt war, um sich seiner geistigen Kraft und Freiheit bewusst zu werden, zum deutlichen Beweis, dass er nur dazu auch durch diese Periode seiner Entwicklung hindurchgehen musste, um sie als ein Moment seines geistigen Lebens in sich zu verarbeiten und diese selbstgeschaffene Form, sobald er derselben nicht mehr bedurfte, wieder zu zerbrechen. Vergleicht man auch noch ganz abgesehen von der Reformation, den Anfang der Reformationsperiode mit der frühern Zeit des Mittelalters, so kann man nur über den unendlich grossen Fortschritt erstaunen, welchen der Geist der Menschheit in dieser Periode seiner Entwicklung gemacht hat; nur darf man dabei sich nicht blos auf das Religiöse und Kirchliche beschränken, sondern muss vor allem die allgemeinen Verhältnisse in's Auge fassen, durch welche das geistige Leben der Völker bedingt ist. Man nennt nicht ohne Grund die der Reformation vorangehende Zeit das Mittelalter, um damit den vermittelnden Charakter zu bezeichnen, welchen sie in ihrer Stellung zwischen der alten und der neuen Welt an sich trägt. Wie Vieles hatte also der Geist der Menschheit hinter sich, sobald er einmal auch nur an dem Ende des Mittelalters stand, in welche weite und freie Sphäre sah er sich schon dadurch hineingestellt, wie Vieles hatte er von sich abgeworfen, das bisher nur hemmend und drückend auf ihm lag. Und wie Vieles, das für alle folgende Zeiten epochemachend war, fällt in eben diese Periode des Ueberganges aus dem Mittelalter in die neuere Zeit: die Entdeckung einer neuen Welt, die den Kreis der Weltanschauung in's Unendliche erweiterte, so viele andere Entdeckungen und Erfin-

dungen der wichtigsten Art, die die allgemeinen Lebensverhältnisse völlig umgestalteten und, wie insbesondere die der Buchdruckerkunst, dem geistigen Verkehr neue Bahnen eröffneten, so viele neue in allgemeinen Umlauf gesetzte Kenntnisse und Ideen, die den so vielfach angeregten Geist mit dem fruchtbarsten Bildungsstoff bereicherten. Alles diess hat zwar keine unmittelbare Beziehung auf die Reformation, es hängt aber doch mit ihr sehr eng zusammen, sofern sie im Zusammenhang mit allen diesen Erscheinungen auch nur als das Product einer im grössten Fortschritt begriffenen Zeit betrachtet werden kann. Es ist nichts begründeter als die Behauptung: auf dem Standpunkt einer Zeit, in welcher die allgemeine Aufklärung und Bildung so weit fortgeschritten und in das Leben der Völker so tief eingedrungen war, konnte auch der Zustand einer Kirche, welche noch das ganze Gepräge des Mittelalters an sich trug, nicht bleiben, wie er bisher war, es musste auch hier der von dem Geiste der Zeit geforderte Umschwung erfolgen, und je grössere Bedeutung alles hat, was sich auf Religion und Christenthum bezieht, um so durchgreifender und folgenreicher musste auch die einmal geschehene Veränderung werden.

Hiemit sind wir nun zwar über die allgemeinen Verhältnisse, welche die Reformation überhaupt möglich machten, orientirt, aber wie kam sie nun auch wirklich zu Stande, warum gerade in der deutschen Nation und in dieser bestimmten Art und Weise mit diesem specifischen Charakter, warum trat die unter ähnlichen Verhältnissen schon so oft vergeblich versuchte Reformation jetzt erst als das in's Leben, was sie ihrem wahren Wesen nach sein sollte? Alles diess lässt sich nicht erklären, ohne dass ein neues Moment hinzugenommen wird, das persönliche. Nirgends sehen wir die beiden Momente, die überhaupt die Factoren jeder bedeutungsvollen geschichtlichen That sind, das allgemeine und das individuelle, so eng in einander eingreifen, wie in der Reformation. An einem nicht blos kirchlichen, sondern auch religiösen Interesse für die Reformation fehlte es auch zuvor schon nicht, dass es aber bei allem Interesse dafür doch zu keiner wirklichen Reformation kam, lässt sich nur daraus erklären, dass dieses Interesse immer noch zu schwach und unkräftig war, und dieser Mangel an Energie selbst worin anders konnte er seinen Grund haben als darin, dass die Elemente, in welchen es sich kund that, noch zu zerstreut auseinan-

legen, dass sie noch keinen Mittelpunkt gefunden hatten, in welchem sie sich zur lebendigen Einheit zusammenschliessen konnten, dass jenes Interesse überhaupt noch kein so unmittelbar persönliches geworden war, um zu einer thatkräftigen Existenz zu gelangen. So viele allgemeine Momente auch zur Reformation zusammenwirkten, so ist es doch immer die Persönlichkeit des deutschen Reformators, auf die wir als den eigentlichen Quellpunkt des durch die Reformation neugeweckten religiösen Lebens zurückgehen müssen. Dass für ihn die Reformation zur eigensten Sache seines Herzens geworden war, dass er sie in ihrem reinsten religiösen Interesse auffasste, getrennt von allen ihr fremdartigen blos äusserlichen Motiven, dass es ihm um nichts anderes zu thun war, als um die Sache des Evangeliums und seiner seligmachenden Kraft, wie er sie an sich selbst in seinem innern Kampf um die Gewissheit der Sündenvergebung erfahren hatte, diess ist es, was ihn zum Reformator machte. Indem er zuerst das rein religiöse Interesse auf seinen wahren Ausdruck brachte, dem, was so Viele in ihrem Innern bewegten, ohne es sich klar machen zu können, seine Sprache lieh, wurde er der Mittelpunkt und das Organ eines gemeinsamen Bewusstseins, das von ihm aus in seiner ganzen Macht und Stärke sich entwickelte. Nun erst, nachdem man durch ihn für alles, was man längst als den Gegenstand einer Reformation betrachtete, den rein religiösen Gesichtspunkt gewonnen hatte, durch ihn über so Manches, was man bisher noch nicht so genau zu unterscheiden und auseinanderzuhalten wusste, verständigt und aufgeklärt war, mussten alle jene Missbräuche und Uebel, die man schon so lange beklagte und sich doch immer wieder gefallen liess, zu einem so lebhaft empfundenen Drucke werden, dass man ihn nicht länger ertragen konnte. Je weniger es sich also nur um ein einseitiges Interesse handelte, indem es ja keineswegs nur um diese oder jene dogmatische Bestimmung, nicht einmal um das Dogma überhaupt, ebensowenig um die Mängel der kirchlichen Verfassung, wie sie freilich klar genug vor Augen lagen, zu thun war, sondern nur um das allgemeinste religiöse Interresse, wie es für jeden Einzelnen die unmittelbarste praktische Bedeutung hatte, um so populärer musste die Sache der Reformation sein. Diese Popularität ist es, welche den deutschen Reformator von Anfang an so stark machte; er hatte das Werk der Reformation in einem Punkte aufgefasst,



in welchem es sogleich einen festen Haltpunkt im Bewusstsein der deutschen Nation gewinnen musste. In allem diesem sehen wir die grosse Bedeutung, welche die Persönlichkeit des deutschen Reformators für die Sache der Reformation hatte, und sie ist um so mehr anzuerkennen, wenn man auch die Abwege bedenkt, in welche so leicht ein solches Unternehmen gerathen konnte. Es kam nicht blos darauf an, die Sache der Reformation mit Muth und Thatkraft zu ergreifen, der Urheber der einmal begonnenen Bewegung musste auch der Herr und Führer derselben bleiben, um sie in seiner Hand zu haben und zu keinem andern als dem beabsichtigten Ziel kommen zu lassen. Wie leicht hätte sie, da schon längst so viele leicht entzündbare Elemente vorhanden waren, auch eine blos zerstörende, rein negative Richtung nehmen können, wenn nicht gleich anfangs etwas Festes und Positives, an das man sich mit voller Ueberzeugung halten konnte, aufgestellt wurde. Hierüber hat sich Luther selbst auf eine sehr bemerkenswerthe Weise ausgesprochen, die es recht klar macht, wie vieles auch in dieser Beziehung unter den Verhältnissen jener Zeit an der Persönlichkeit des Reformators hing. „Da solche Missbräuche, sagt Luther in einem Briefe vom Jahre 1529, so unleidlich viel und gross waren, und nicht geändert wurden durch die, so es billig thun sollten, begannen sie von selbst allenthalben in deutschen Landen zu fallen und die Geistlichen wurden darüber verachtet. Als aber die ungeschickten Schreiber solche Missbräuche noch dazu wollten vertheidigen und erhalten, und konnten doch nichts Rechtschaffenes aufbringen, machten sie aus übel ärger, dass man die Geistlichen allenthalben für ungelehrte, untüchtige, ja schädliche Leute hielt und ihrer spottete. Solches Abfallen und Untergehen der Missbräuche war bereits des mehreren Theils im Schwang, ehe des Luthers Lehre kam, denn alle Welt war der geistlichen Missbräuche müde und feind, dass zu besorgen war, so des Luthers Lehre nicht drein kommen wäre, damit die Leute unterrichtet wurden von dem Glauben Christi und vom Gehorsam der Obrigkeit, es wäre ein jämmerlich Verderben in deutschen Landen entstanden, denn man wollte die Missbräuche nicht länger leiden und straks eine Aenderung haben, so wollten die Geistlichen nicht weichen oder nachlassen, dass da keines Wehrens gewest wäre. Es wäre eine unordentliche, stürmische, fährliche Mutation oder Aenderung worden, wie sie der Münzer auch anfing,

wo nicht eine beständige Lehre dazwischen kommen wäre und ohne Zweifel die ganze Religion gefallen und lauter Epikureer worden aus den Christen." Hiemit hat Luther selbst den durch seine Persönlichkeit bedingten eigenthümlichen Charakter seiner Reformation sehr treffend bezeichnet. Da er das rein religiöse Interesse nie aus dem Auge verlor, so konnte er auch nie zerstören ohne zugleich aufzubauen, und wie er selbst erst allmälig durch die in ihm sich erst entwickelnde religiöse Erkenntniss der Aufgabe, die er hatte, in ihrem ganzen Umfang sich bewusst wurde, so ging er auch in der Ausführung seines Werkes nur allmälig von Moment zu Moment weiter fort. Indem er auf diese Weise immer nur auf der schon gewonnenen Grundlage weiter fortbaute, konnte auch seinem Werke der sichere, durch den innern Gang der Sache selbst begründete und ebendadurch die Ueberzeugung Anderer gewinnende Fortgang nicht fehlen.

2. Der Humanismus.

Blicken wir von der Persönlichkeit des Reformators wieder auf die allgemeinen Zeitverhältnisse zurück, durch welche die Möglichkeit und der Erfolg der Reformation bedingt war, so hatte sie unstreitig ihren wichtigsten Haltpunkt in der allgemeinen Aufklärung und Bildung der Zeit. Das Band aber, das dieselbe mit der Reformation verknüpfte und den Zusammenhang beider vermittelte, war der sogenannte Humanismus, an welchem einerseits klar zu sehen ist, wie viel für die Zwecke der Reformation Förderliches überhaupt in den allgemeinen Zeitverhältnissen lag, andererseits aber auch, wie wenig noch solche Elemente das eigentlich reformatorische Princip in sich enthielten, wie sie zwar die Reformation vorbereiteten und ihr entgegenkamen, aber ebensogut auch eine von ihr ablenkende und ihr entgegenwirkende Richtung nehmen konnten. Auch hier musste demnach erst das persönliche und individuelle Moment zu dem allgemeinen hinzukommen.

Das Studium der klassischen Literatur war im Abendland nie ganz erloschen. Es blühte noch unter Karl dem Grossen und im karolingischen Zeitalter, erst durch den überhandnehmenden Scholasticismus wurde es zurückgedrängt. Mit einem Male tauchte es aber wieder auf, zuerst in Italien, wo der natürlichste Anlass dazu

vorhanden war. Durch die Bemühungen eines Dante, Petrarca, Boccaccio hatten die humanistischen Studien schon in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts in Italien so grosse Fortschritte gemacht, dass sie als ein wesentliches Erforderniss der höhern Bildung betrachtet wurden. Der Humanismus war der natürliche Feind des Scholasticismus, indem er aber denselben als abgeschmackt und lächerlich verspottete, ging er sehr leicht in eine irreligiöse und antichristliche Richtung über. Wie wenig der Humanismus in Italien ein reformatorisches Element in sich hatte, ist am deutlichsten daraus zu sehen, dass seit der Mitte des 15. Jahrhunderts die Päpste selbst zu den eifrigsten Beschützern der klassischen Literatur gehörten und als solche die Repräsentanten eines Indifferentismus waren, welcher die freieste Ansicht über Religion und Christenthum mit der strengsten Handhabung des kirchlichen Systems zu vereinigen kein Bedenken hatte. Anders war es in Deutschland, wo die humanistische Richtung gleich anfangs auch mit der religiösen sich sehr eng verband, bei den Brüdern des gemeinsamen Lebens, bei Männern wie Thomas von Kempen, Johann Wessel, Gailer von Kaisersberg. Seitdem besonders durch Aeneas Sylvius die klassische Literatur auch in Deutschland eingeführt worden war, hatte der Humanismus in kurzer Zeit so grosse Fortschritte gemacht, dass er mit Recht zu den am meisten charakteristischen und in der nächsten Beziehung zur Reformation stehenden Zeiterscheinungen gerechnet werden muss. „Es ist, sagt Ranke (Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation I. Seite 283), ein universalhistorisches Ereigniss, dass nach so vielen völkerzerstörenden, völkergründenden Bewegungen, in denen die alte Welt vorlängst zu Grunde gegangen, alle ihre Elemente mit andern Stoffen versetzt worden, die Reliquien ihres Geistes, die jetzt keine andere Wirkung mehr haben konnten als eine formelle, mit einem früher nie gekannten Wetteifer aufgesucht, in weiten Kreisen verbreitet, studirt und nachgeahmt wurden.“ Die Schulen kehrten jetzt zu ihrem ursprünglichen Beruf zurück; die nächste Wirkung lag in dem Unterricht, in der naturgemässern reinern Bildung des jugendlichen Geistes, welche die Grundlage der germanischen Gelehrsamkeit geblieben ist. Die hierarchische Weltansicht, an der man, so glänzend sie auch einst ausgebildet war, unmöglich ewig fortspinnen konnte, ward hiedurch unmittelbar unterbrochen. In allen Zweigen

regte sich ein neues Leben. O Jahrhundert, ruft Hutten aus, die Studien blühen, die Geister erwachen, es ist eine Lust zu leben! So unmittelbar spricht sich hier das frohe Lebensgefühl aus, das alle die erfüllte, die von dem frischen Geist der neuen Zeit angeweht waren. Der Humanismus hatte wie die Reformation die Aufgabe und den Drang, das geistige Bewusstsein von einem auf ihm lastenden Drucke zu befreien. Wie die Reformation die Wiederherstellung des reinen ursprünglichen Christenthums war, so war auch der Humanismus eine Wiederherstellung, wie man ihn zu nennen pflegt, die Wiederherstellung der Wissenschaften. Auch er sah in dem, was zunächst vor ihm lag, in dem leeren schwerfälligen Formalismus der Scholastik, eine auf falschem Wege hereingekommene Vermittlung, einen alten Wust, der wieder hinweggeschafft werden musste, um zu den reinen, einfachen, ursprünglichen Quellen des menschlichen Denkens und Anschauens zurückzugehen. Es war, wie wenn man jetzt erst, nachdem man sich dieses Drucks entledigt hatte, wieder aufathmen und aufleben könnte. Der Humanismus theilt so mit der Reformation die Opposition gegen das alte System. Alle Humanisten waren erklärte Gegner der Pfaffen und Mönche, welche zuvor schon sehr gering geachtet, nun auch als die Träger aller scholastischen Abgeschmacktheiten in einer Menge witziger, satirischer Schriften dem öffentlichen Hohn und Spott preisgegeben wurden. Das merkwürdigste Product dieser Art sind die *Epistolae obscurorum virorum,* deren erster Theil im Jahre 1516 erschien. Von wem sie verfasst sind, war lange nicht genau bekannt; man wusste nur, dass Ulrich von Hutten einen bedeutenden Antheil an ihnen hatte. Jetzt ist als der Hauptverfasser Crotus Rubianus, oder Joseph Jäger aus Dornheim in Thüringen, seit 1515 Professor in Erfurt, erwiesen. Angeblich sind sie von Anhängern des alten Systemes an einen gewissen Ortuinus Gratius, Professor der Philosophie und Theologie in Cöln geschrieben, als einen der bedeutendsten Gegner Reuchlins. Die angeblichen Verfasser sprechen sich hier ganz in ihrer bornirten, krassen Unwissenheit aus, und erzählen ihre Streitigkeiten mit den Reuchlinisten. Die Briefe sind, wie Ranke sie charakterisirt, eine Carrikatur, deren Typus so ein tölpischer, genusssüchtiger, von dummer Bewunderung und fanatischem Hass beschränkter deutscher Pfaffe ist, der die mancherlei anstössigen Situationen, in die er geräth, in alberner Vertraulichkeit ent-

hüllt. Der Ton dieser Dunkelmänner ist so gut getroffen, d
anfangs selbst die grösste Freude an ihnen hatten, in der Mei
es sei keine Satire, sondern alles ernstlich gemeint, zu ihre
sten. Sie brachten eine grosse Wirkung hervor und nicht
Grund sah sich der römische Stuhl veranlasst, sie zu verb
Die in solchen Schriften sich äussernde humanistische Oppo
musste der Natur der Sache nach einen andern Ton und Chara
haben, als die religiöse der Reformation, sie war aber doch so
ein Vorspiel der ernsten Kämpfe, die bald beginnen sollten. Sie wec
und schärfte den Oppositionsgeist und stimmte nicht nur die öffe
liche Meinung für höhere geistige Interessen, sondern gab ihr au
eine Richtung, bei welcher alle, die es mit denselben Gegnern
thun hatten, voraus auf den Beifall eines grossen Theils des Publi
kums rechnen durften.

Um eine concretere Anschauung des Verhältnisses, in welchem der Humanismus zur Sache der Reformation stand, zu gewinnen, muss man die beiden Hauptrepräsentanten desselben etwas näher in's Auge fassen, Reuchlin und Erasmus. Beide ragen aus der grossen Zahl der Humanisten jener Zeit mit gleicher Auszeichnung hervor, beiden wurde dieselbe Bewunderung und Verehrung von ihren Zeitgenossen zu Theil, man nannte sie die beiden Augen[1] von Deutschland. Auch jetzt noch nennt man, wenn man von dem Humanismus jener Zeit spricht, den einen nicht ohne den andern, beide unterscheiden sich aber auch wieder durch die Eigenthümlichkeit ihrer Individualität von einander.

Johann **Reuchlin** war in Pforzheim im Jahre 1455 am 28. Dezember geboren. Sein Vater war nicht, wie gewöhnlich angegeben wird, ein gemeiner Bote, sondern ein in Diensten des Dominicanerordens, mit welchem auch später Reuchlin in Verbindung stand, stehender Verwalter. (Vergl. Lamey, Joh. Reuchlin, eine biogr. Skizze, Pforzh. 1855.) Er hatte sich hauptsächlich in Paris gebildet und in Orleans und Poitiers die Rechtswissenschaft studirt. Obgleich Jurist war er vorzugsweise Humanist und einer der Hauptbegründer des Humanismus. Nachdem er von den französischen Universitäten zurückgekommen war, wurde Württemberg seine eigentliche Heimath. Seit dem Jahre 1481, wo er hier als Licentiat immatrikulirt

1) So nannte sie Hutten. Strauss, Ulrich v. Hutten. Leipzig 1858. I. S. 189.

wurde und als Privatdocent Vorlesungen über griechische Sprache hielt, war er fast immer theils in Tübingen, theils in Stuttgart. Graf Eberhard im Bart, welcher ihn sehr zu schätzen wusste, machte ihn zu seinem Geheimschreiber und Geheimenrath, und nahm ihn auch im Jahre 1482 auf seine Reise nach Rom mit. Nach längerer Unterbrechung hielt er im Jahre 1520 auf der hiesigen Universität wieder Vorlesungen über die griechische und hebräische Sprache, starb aber schon im folgenden Jahr in Stuttgart. Er hat das grosse Verdienst, dass er neben seinen Bemühungen für die griechische Sprache und Literatur, die hebräischen Sprachstudien zuerst in Aufnahme brachte, vorzüglich durch seine hebräische Grammatik (*de rudimentis hebr. libri 3*. Pforzh. 1506), die er selbst ein *monumentum aere perennius* nannte. Von einem Juden, der Leibarzt des Kaisers Maximilian war, mit welchem er auf einer seiner Reisen in Linz bekannt geworden war, hatte er so viel hebräisch gelernt, dass er durch seinen eisernen Fleiss sich selbst weiter fortbringen konnte. Zunächst war es ihm dabei um die geheime Weisheit der Cabbala zu thun, von welcher er wichtige Aufschlüsse erwartete. Wie sehr er sich schon durch seine hebräischen Sprachstudien um die Sache der Reformation, deren Zweck und Grundsatz es ja war, auf die h. Schrift als die authentische Quelle der göttlichen Offenbarung zurückzugehen, verdient machte, ist von selbst klar. Was ihn aber hier für uns noch besonders merkwürdig macht, ist der Streit, in welchen er, und zwar gleichfalls als Kenner der hebräischen und rabbinischen Literatur, mit den Cölner Theologen verwickelt wurde. Johann Pfefferkorn, ein getaufter Jude, der von den Dominicanern in Cöln sehr begünstigt wurde und nach der gewöhnlichen Weise der Apostaten nach seiner Bekehrung die judenfeindlichste Gesinnung an den Tag legte, verbreitete gegen die Juden die Beschuldigung, dass in ihren Schriften die abscheulichsten Schmähungen gegen das Christenthum enthalten seien. Aus diesem Grunde verlangten die Cölner Theologen eine Untersuchung gegen die Juden und ihre gotteslästerlichen Bücher. Hiemit wurde Pfefferkorn im Jahre 1509 vom Kaiser beauftragt. Als er um ein neues Mandat bat, kraft dessen er das Recht haben sollte, alle Bücher der Juden, mit Ausnahme des Alten Testaments, zu vertilgen, übertrug der Kaiser die Sache dem Erzkanzler, dem Erzbischof von Mainz, und liess durch denselben die Gutachten mehrerer Universitäten

und einzelner Gelehrten, die des Hebräischen kundig wären, einholen. Unter den Letztern war Reuchlin bezeichnet, und er verfasste dann seinen „Rathschlag, ob man den Juden alle ihre Bücher nehmen, abthun und verbrennen soll", im Jahre 1510. Er sprach sich darin sehr freisinnig im Interesse der Wissenschaft und der christlichen Humanität gegen eine so gewaltsame Maassregel aus. Pfefferkorn aber wurde darüber so wüthend, dass er sogleich eine Schmähschrift, Handspiegel betitelt, erscheinen liess, worin er Reuchlin unter Anderem beschuldigte, dass er von den Juden bestochen worden sei. Reuchlin antwortete in einer gleichfalls heftigen Schrift, die er Augenspiegel, das heisst Brille, nannte, im Jahre 1511. Als nun aber die Dominikaner in Cöln die Sache in ihre Hand nahmen und der fanatische Ketzerinquisitor und Feind der Humanisten Jacob Hoogstraten schon Miene machte, sie vor sein Forum zu ziehen, so erschrack zwar Reuchlin darüber anfangs so sehr, dass er einen sehr demüthigen Brief schrieb, da er aber sah, dass er dadurch doch nichts ausrichte, und man sogar von ihm verlangte, er solle nicht nur widerrufen, sondern auch eine eigene Schrift gegen seine Bücher schreiben, so schrieb er im Jahre 1513 eine Vertheidigungsschrift gegen die Cölner Verläumder, in welcher er ohne alle Rücksicht sich auf's heftigste gegen sie aussprach. Er wurde nun von Hoogstraten nach Mainz citirt, um sich wegen seiner Ketzereien namentlich in seinem Augenspiegel zu vertheidigen. Er appellirte an den römischen Stuhl. Demungeachtet wurde in Mainz ein aus Doktoren der Universität und Beamten des Erzbischofs bestehendes Gericht niedergesetzt. Der Erzbischof liess es aber nicht zur Verhandlung kommen und die römische Curie beauftragte den Bischof von Speier mit der Untersuchung der Sache. Das Gericht in Speier entschied im Jahre 1514 zu Gunsten Reuchlin's und verurtheilte Hoogstraten in die Prozesskosten. In Cöln wurden zwar die Schriften Reuchlins von Hoogstraten verbrannt und man that alles, um die theologischen Fakultäten der berühmtesten Universitäten zu einem Verdammungsurtheil gegen Reuchlin's Bücher zu bestimmen, was auch in Paris, London, Mainz, Erfurt gelang, allein selbst die in Rom niedergesetzte päpstliche Commission entschied nicht gegen Reuchlin, sie suspendirte nur ihren Ausspruch aus Rücksicht auf die Dominicaner. Erst als der neue Streit mit Luther auch auf den mit Reuchlin ein bedenkliches Licht fallen liess, erfolgte im Sommer 1520 ein

päpstliches Breve, das die Speier'sche Sentenz kassirte und Reuchlin's Buch verurtheilte. Damals aber war der Sieg entschieden auf der Seite Reuchlin's und der durch die Macht der öffentlichen Meinung gewonnene Sieg ermuthigte die ganze Partei der Humanisten, oder wie man sie jetzt nannte, der Reuchlinisten, sosehr, dass sie ihre geistlosen Gegner in einer Menge von Schriften mit allen Waffen des Witzes und Spottes angriffen. Die schon erwähnten *Epist. obscur. vir.* verdankten hauptsächlich diesem Streit ihre Entstehung, aus ihm nahm ihre Satire ihre kräftigsten Züge, insbesondere bezieht sich darauf die in ihnen immer wiederkehrende Klage, dass die Humanisten, die *poetae seculares* und *juristae* immer mehr überhand nehmen, und es den alten ächten Theologen und Philosophen gar zu arg machen. [1]) Auf der Seite Reuchlin's standen namentlich die beiden hervorragenden Männer Willibald Pirkheimer in Nürnberg und Ulrich v. Hutten. Pirkheimer war eine der

---

1) Crotus Rubianus, einer der geistreichsten Humanisten jener Zeit, ein Jugendfreund Hutten's, ist der Hauptverfasser der *Epist. obsc. vir.* Von ihm ging die Conception und erste Idee dieser Briefe aus. Sie sind ein Seitenstück zu den Briefen berühmter Männer, *Ep. illustrium virorum*, an Reuchlin, welche dessen Freunde im Jahre 1514 veröffentlicht hatten, um im Streit mit den Cölnern zu beurkunden, welche ausgezeichnete geistige Kräfte und einflussreiche Männer Reuchlin zur Seite stehen. Ortuinus Gratius ist Ortwin de Graes aus der Münster'schen Diöcese, der an der Cölner Hochschule *bonas literas* docirte, an ihn sind die Briefe gerichtet als den poëtischen Schildhalter der Cölner Theologen, die an ihm Reuchlin gegenüber zeigen wollten, dass auch sie einen Poëten auf ihrer Seite haben. Strauss (Hutten I. S. 253) stellt diese Briefe auch als Kunstwerk sehr hoch, er nennt sie eine weltgeschichtliche Satire, zu welcher wie im Don Quixote der Stoff in dem Contrast einer abgängigen Denk- und Lebensform mit einer neu aufkommenden gegeben war, aber vom Genie ergriffen und über die Sphäre der blossen Satire in die Höhe des Humors erhoben wurde. Der Humor besteht darin, dass diese Dunkelmänner in ihren Briefen sich selbst so schildern wie sie sind, und ohne eine Ahnung der Ironie, die darin liegt, indem sie sich selbst zum Gegenstand einer satirischen Darstellung machen, den ganzen Pfuhl von Unwissenheit, Dummheit und Gemeinheit vor Augen stellen, der ihr eigentliches Element ist. In England jubelten die Bettelmönche über diese Briefe, und in Brabant kaufte ein Dominikanerprior eine Anzahl von Exemplaren auf, um seinen Obern ein Geschenk damit zu machen. Hutten, welchen man sonst für den Hauptverfasser hielt, war in jedem Fall bei ihnen sehr betheiligt, seine Theilnahme ist aber vorzugsweise auf den zweiten Theil zu beziehen. Die Briefe erschienen zuerst im Jahre 1516, ein zweiter Theil im Jahre 1517.

bedeutendsten Persönlichkeiten jener Zeit, er nahm das grösste Interesse an der Sache Reuchlin's und liess im Jahre 1517 eine Apologie Reuchlin's erscheinen, in welcher er mit der ihm eigenen würdevollen Verachtung der scholastischen Gegner ihre Schamlosigkeit und Erbärmlichkeit darlegte und die Ansichten der neueren Richtung über Religion und Theologie klar und bündig auseinandersetzte. Um dieselbe Zeit schrieb Ulrich von Hutten mit seiner ganzen Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit seinen Triumph Reuchlin's. „Wohlan denn, rief er, ihr meine Kampfgenossen, drauf und dran! Der Kerker ist gebrochen, das Loos geworfen, zurückgehen können wir nicht mehr! Den dunkeln Männern habe ich den Strick gereicht, wir sind die Sieger." Da auch die Anhänger des alten Systems es an Erwiederungen nicht fehlen liessen, so traten so immer mehr die Freunde und Feinde des Lichts in zwei grossen Parteien einander gegenüber. Schon diess war für die Sache der Reformation nicht ohne Bedeutung, sie kam so auf einen Kampfplatz zu stehen, auf welchem jeder, der nicht gegen sie war, nur für sie sein konnte. Der kühnste Vertheidiger Reuchlin's, Hutten, wagte es aber auch schon, den Streit auf ein anderes grösseres Gebiet hinüberzuspielen und Rom selbst anzugreifen. Er kannte aus eigener Anschauung die Zustände in Rom zu gut, um sich nicht schon in seinem deutschen Ehrgefühl dadurch verletzt zu fühlen. Als er im Jahre 1517 in Italien die Schrift des Laurentius Valla gegen die Schenkung Konstantin's kennen lernte, war er darüber so erfreut, dass er sie herauszugeben beschloss. Er dedicirte sie dem Papste selbst, aber nur um ihm in der Vorrede in dieser Form die derbsten Wahrheiten über die Schlechtigkeit der früheren Päpste zu sagen [1].

---

1) Seit dem Jahre 1519, dem Jahre der Leipziger Disputation, zog Luther das Interesse Hutten's auf sich. Er war es, der Franz von Sickingen so günstig für Luther stimmte, dass er ihn seines ritterlichen Schutzes versicherte. Hutten's Vadiscus, oder die römische Dreieinigkeit, einer der fünf Dialogen, die er im April 1520 erscheinen liess, war ein gleiches Manifest gegen Rom, ein der Hierarchie hingeworfener Handschuh, wie Luther's Schrift von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche. Seitdem wirkte er mit Luther darin zusammen, dass er vom nationalen, politischen, allgemein menschlichen Interesse aus die Befreiung der Deutschen vom römischen Joch als das Wichtigste betrachtete, was zu erstreben sei, und in einer Reihe von Schriften den steten Aufruf dazu ergehen liess. So bildet auch er einen eigenen Berührungs- und Vermittlungs-

In Reuchlin und den an ihn sich anschliessenden Humanisten
llt sich uns die frischeste, rüstigste, kampflustigste Gestalt des
manismus dar. Alle jene Kämpfer, die sich um Reuchlin schaar-
ı, waren mit demselben Muth und Interesse ebenso bereit, sich
jeden andern zu schlagen, der ihnen das Signal zu einem neuen
mpf gegen die Anhänger des alten Systems gab. Eine andere
ite des Verhältnisses zwischen dem Humanismus und der Refor-
tion erscheint uns dagegen in Erasmus, dem zweiten Auge
deutschen Humanismus, und doch hat kein anderer so sehr wie
dem Werke der Reformation vorgearbeitet. Desiderius Erasmus
ı Rotterdam war im Jahre 1465 oder 1467 geboren, als der
hn zweier Liebenden, die einander nicht heirathen durften, weil
e Verwandten sie für das Kloster bestimmt hatten. So war er,
seine Feinde von ihm sagten, *ortus a scorto* und noch dazu
le torto, um so reicher hatte ihn dagegen die Natur mit allen
stigen Vorzügen ausgestattet. Nachdem er aus den ungünstigen
sern Verhältnissen seiner ersten Jugendjahre sich herausgeris-
hatte, begab er sich nach Paris, wo er ganz auf sich gewiesen
ı zuerst durch Unterricht fortbrachte und dann der Schriftstel-
ei sich zu widmen begann. Von Paris begab er sich nach London,
er nicht nur mit den gelehrtesten dortigen Männern, sondern
h mit dem Hofe bekannt wurde. Später machte er eine Reise
h Italien. Als er beinahe schon auf dem Höhepunkt seines Ruh-
s stand, kam er im Jahre 1514 nach Deutschland, wo er seit
16 und dann wieder nach einem Aufenthalt in Löwen 1520 blei-
d Basel zu seinem Aufenthaltsort wählte und hier in einem
ise der ausgezeichnetsten Männer neben Reuchlin den namhaf-
ten Mittelpunkt für die neuen Bestrebungen bildete. Noch nie-
nd hat es wohl auf dem blos literarischen Wege zu einer solchen
ltberühmtheit gebracht, wie Erasmus. Er stand in den ausge-
itetsten und glänzendsten Verbindungen und genoss in ganz
ropa das grösste Ansehen, man schätzte sich glücklich mit ihm
Berührung zu kommen. Niemand hat aber auch so gut wie er
annt, was jetzt in der Literatur an der Zeit sei und keiner hatte

---

kt zwischen dem Humanismus, von welchem auch er ausgiug, und der Re-
mation. Das nationale, antihierarchische Interesse brachte ihn Luther am
hsten, über dieses Interesse ging aber auch sein Streben und Wirken nicht
aus.

ein so vortreffliches Talent, diess auszuführen. Er vereinigte, wie Hagen (Deutschlands literarische und religiöse Verh. i. Z. d. Ref. I, Seite 256) ihn charakterisirt, die verschiedenen Richtungen der Literatur, in welche sich die grosse allgemeine Tendenz der Zeit theilte, wie in einem Brennpunkte in sich, und arbeitete dadurch am entschiedensten einer neuen Epoche vor. Die Grundlage aller seiner Bestrebungen war die klassische Literatur, die er sich nicht blos nach der Form, sondern auch nach dem Geiste und Wesen der Alten aneignete, nach ihrer Lebensweisheit und praktischen Philosophie. Wie die klassische Literatur wollte er aber auch das Christenthum zu seiner ursprünglichen Reinheit und Würde wiederherstellen. Für diesen Zweck veranstaltete er nicht nur neue Ausgaben der Kirchenväter, sondern richtete seine Bemühungen hauptsächlich auf ein besseres sprachrichtigeres Verständniss des Neuen Testaments. Das Wichtigste in dieser Beziehung aber ist, dass man ihm die erste Ausgabe des Grundtextes der Schriften des Neuen Testamentes zu verdanken hatte. Je mehr er durch alles diess über seine Zeit sich erhob und einer Richtung angehörte, die in einer so nahen Beziehung zur Reformation stand, um so entschiedener musste in ihm dieselbe Opposition sich aussprechen, in welche überhaupt der Humanismus zu dem alten System sich setzte. Die ganze Richtung eines so gebildeten Mannes, der es sich zu einer Hauptaufgabe machte, das Einfache, Natürliche, der gesunden Vernunft Einleuchtende in allen Dingen als die beste und richtigste Methode zu empfehlen, und alles, was er zum Gegenstand seiner Behandlung machte, in der gefälligsten Weise mit der grössten Eleganz des lateinischen Stils zu sagen wusste, konnte der Natur der Sache nach nur den grössten Contrast und Gegensatz zu allem demjenigen bilden, was jene Zeit Scholastisches und Mönchisches an sich hatte. Die eigenthümliche Form aber, in welcher diese Opposition, zu welcher seine ganze Individualität ihn hindrängte, ihren Ausdruck fand, war die Ironie, der Humor, der ächt lucianische Witz. Alles, was er in seiner Zeit Verkehrtes und Verwerfliches sah, fasste er als eine sich selbst zum Gegenstand der Ironie machende Thorheit auf. Charakteristisch ist in dieser Beziehung besonders sein *Encomium moriae,* das Lob der Narrheit, vom Jahre 1508, eine ironische Musterung der ganzen menschlichen Gesellschaft. Strauss, Hutten 2. Seite 246 f. Die Narrheit tritt hier als die Regentin der Welt auf.

Sie lobt sich selbst als die, welcher die Menschen es allein zu verdanken haben, dass sie bei allem, was sie Schlechtes und Widersinniges thun, sich dennoch so glücklich fühlen, denn wie ganz anders würde es sein, wenn sie so weise wären, um einzusehen, was sie thun. In dieser Weise geht die Narrheit alle Stände durch, um ihnen mit den sie am meisten charakterisirenden Zügen ihre Thorheit und Unvernunft, bei der sie aber gleichwohl so glücklich sind, vorzuhalten. Von den Theologen sagt sie, ich weiss nicht, ob es nicht besser ist, die hohen Gottesgelehrten mit Stillschweigen zu übergehen und diesen pestilenzialischen See nicht zu berühren, noch dieses stinkende Kraut anzurühren, weil dergleichen Leute sehr hochmüthig und reizbar zum Zorn sind, damit sie mich nicht schaarenweise mit tausend Folgerungen und Schlüssen anfallen und zum Widerruf zwingen, oder, falls ich diess nicht thun wollte, mich gar für einen Ketzer ausschreien. Denn mit diesem Blitz sind sie gleich bei der Hand. Aber niemand ist unerkenntlicher gegen mich als sie. Was verdanken sie mir nicht alles! Ihre Eigenliebe macht sie so glücklich, dass sie im dritten Himmel zu wohnen glauben, von wo aus sie auf die übrigen Menschen wie elendes am Boden kriechendes Gewürm herabschauen. Was wissen sie nicht für Geheimnisse zu erklären? — Am meisten lache ich darüber, wenn sie meinen, sie seien nur dann rechtschaffene Theologen, wenn sie recht barbarisch reden, wenn sie so stammeln und stottern, dass sie niemand verstehen kann, als der zu ihnen gehört. Nach den Theologen kommt die Reihe an die Mönche, Bischöfe, Cardinäle, selbst die Päpste. Von den letztern sagt die Narrheit, würden sie der Weisheit folgen, so wäre es um ihre Reichthümer, Ehren und Vergnügungen geschehen, die Weisheit würde von ihnen Wachen, Fasten, Beten, Predigen, Studiren und andere erbauliche Mühseligkeiten verlangen. Ueberdiess würden dann so viele Leute, die den römischen Stuhl beschweren, am Hungertuche nagen müssen. Das wäre unmenschlich und abscheulich, noch mehr wenn die Häupter der Kirche und Lichter der Welt selbst den Ranzen auf den Buckel und den Bettelsack in die Hände nehmen sollten. So aber überlässt man diess dem Petrus und Paulus. Pracht und Wohlleben behalten sie für sich. Kein Mensch in der Welt lebt so gut und sorgenlos. Sie glauben Christo Genüge geleistet zu haben, wenn sie sich mit ihrem theatralischen Anzug, mit Ceremonien und Titeln, mit Segnen und

Verfluchen als Bischöfe erweisen. Aber Wunder zu thun ist veraltet, das Volk lehren ist mühsam, die Schrift erklären pedantisch, beten langweilig u. s. w. Eine solche Form der Darstellung gab die beste Gelegenheit, die Gebrechen und Uebel der Zeit, alles, worin sie einer Reformation bedurfte, offen aufzudecken, und doch war sie so fein gewählt und so geistreich behandelt, dass man sie nicht in dieselbe Kategorie mit den gewöhnlichen directen Angriffen auf das hierarchische System setzen konnte. Welche grosse Wirkung solche Schriften auf das grosse Publikum hatten, kann man daraus sehen, dass das Lob der Narrheit schon zu den Lebzeiten des Erasmus in 27 Auflagen erschien, es wurde in's Deutsche und Französische übersetzt, und nachdem es Hans Holbein auch noch mit Holzschnitten ausgestattet hatte, wurde es ein wahres Volksbuch. Ein ebenso beliebtes Buch wurden seine vertrauten Gespräche, *Colloquia familiaria,* eine Sammlung von Unterhaltungen, in welchen er Sitten und Unsitten seiner Zeit schilderte und seine Ansichten über wichtige Fragen der Lebensweisheit oder der Religion niederlegte [1]. Eine Richtung, wie die des Erasmus, konnte auch in Beziehung auf Religion und Theologie nur eine sehr aufgeklärte und vernünftige sein. Eine solche spricht sich auch in allen seinen Schriften aus, am ausführlichsten hat er sich hierüber in seinem *Enchiridion militis christiani,* das ein christliches Erbauungsbuch sein sollte, im Jahre 1501 erklärt. Es kommt hier alles auf den Hauptsatz hinaus, dass die wahre Religiosität nicht in der Beobachtung äusserer Gebräuche und Ceremonien, nicht in dem Thun oder Lassen einzelner Handlungen bestehe, sondern nur nach der Gesinnung und der ganzen Lebensweise des Menschen zu beurtheilen sei. Dabei urtheilte er über manche Dogmen und Institute der katholischen Kirche sehr freisinnig. Er verlachte den Heiligenkultus als etwas Heidnisches, nannte das Fasten einen Aberglauben, eine menschliche Erfindung, eine Tyrannei, und er erklärte sich sehr stark gegen das thörichte Vorurtheil, dass die Mönche meinen, es stecke in ihnen, weil sie Mönche seien, eine grössere Heiligkeit, gleichsam als gebe es ausser der Kutte kein Christenthum. Alles diess war zwar ganz im Geiste der Reformation, ob aber dadurch, und überhaupt auf diesem humanistischen Wege, je eine wirkliche

1) Strauss, Hutten 2. S. 247.

Reformation hätte zu Stande kommen können, ist eine ganz andere Frage. Hätte sich die Ansicht, deren Hauptrepräsentant Erasmus ist, wie ohne Zweifel geschehen wäre, weiter ausgebildet und verbreitet, so wäre ein sehr grosser Theil des gebildeten Publikums mit dem Dogma und dem hierarchischen System der katholischen Kirche mehr oder minder innerlich zerfallen, aber zu einem eigentlichen Bruch mit der Kirche wäre es nicht gekommen. Man hätte sich zwar äusserlich an die Kirche gehalten, dabei aber seine eigene Religion für sich gehabt, und sich vielleicht auch wieder allmählig mit der kirchlichen ausgesöhnt. Ein principiell ausgesprochener Gegensatz wäre auf diese Weise nie hervorgetreten. Wenn es auch jetzt noch die gewöhnliche katholische Ansicht ist, auch ohne mit der Kirche zu brechen, hätte schon durch die innerhalb der Kirche vorhandenen Elemente der Zweck der Reformation vollkommen erreicht werden können, wenn man nur auf dem von Erasmus eingeschlagenen Wege weiter fortgegangen wäre, so ist dabei gerade das Hauptmoment der Sache unbeachtet gelassen. Wäre es nicht zu einem principiell ausgesprochenen Gegensatz und zu einem wirklichen Bruch mit der Kirche gekommen, so wäre alles, was man als reformirtes Christenthum hätte betrachten können, ohne Haltung und Consistenz gewesen, die Lehren und Grundsätze, in welchen es bestand, wären nie in das allgemeine Volksbewusstsein tiefer eingedrungen, die grosse Masse des Volkes wäre bei dem alten Glauben geblieben, ebendadurch wäre zwischen dem eigentlichen Volke und der Klasse der Gebildeten eine immer grössere Kluft entstanden, und die Religion der Gebildeten selbst wäre, da sie nur auf der allgemeinen Grundlage der humanistischen Richtung hätte beruhen können, ein verflachtes, markloses Christenthum gewesen, das ohne bestimmten positiven Inhalt ebenso gut die geläuterte religiöse Ansicht eines gebildeten Heiden hätte sein können, als die eines Christen, es wären mit Einem Worte, wie Luther in der schon angeführten Stelle sagt, aus den Christen lauter Epikureer worden, Epikureer wenigstens in dem Sinne, in welchem Luther auch den Erasmus öfters einen Epikureer nannte. Der grosse Unterschied zwischen der humanistischen und der rein religiösen Richtung, aus welcher allein eine Reformation im wahren Sinne hervorgehen konnte, stellt sich an Erasmus sehr klar heraus. Für eine aus der Tiefe und Mitte der religiösen Ueberzeugung entsprun-

gene und ebendarum auch thatkräftige Reformation war er auch schon seiner ganzen Individualität nach nicht der Mann. Dazu hatte er nicht einmal den Muth eines Reuchlin; und doch wie wenig reichte auch Reuchlin zu Luther hin! So sehr er anfangs über das Auftreten Luther's sich freute, so zog er sich doch bald darauf blos deswegen von Melanchthon ganz zurück, weil er dessen Verbindung mit Luther nicht billigte. Er war zu gut katholisch, um noch an Luther's Kühnheit und Derbheit seine Freude zu haben [1]. Noch weit weniger aber war diess einem Erasmus möglich. Er hielt Streit und Krieg für der Uebel grösstes, und wollte im Collisionsfall lieber einen Theil der Wahrheit dahintenlassen, als durch Behauptung der ganzen den Frieden stören. Das ganze Auftreten Luther's schien ihm von Anfang an gar zu stürmisch, er verglich ihn mit dem Peliden, der von keinem Nachgeben wisse, er stelle alles auf die Spitze, erinnere man ihn, so gehe er nur um so mehr zu Uebertreibungen und paradoxen Behauptungen fort, wozu er auch schon Luther's Hauptsatz von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, seine Ansicht vom freien Willen und den guten Werken rechnete. Während er nur im Einverständniss mit Papst, Bischöfen und Fürsten die Kirche reformiren wollte, konnte er an der Härte und Rücksichtslosigkeit, mit welcher Luther gegen die Machthaber verfuhr, nur den grössten Anstoss nehmen. Was ihn aber noch besonders gegen Luther und dessen Anhänger verstimmte, war, dass er sich durch ihn immer mehr überflügelt sah, je mehr das religiöse Interesse als die grosse Frage der Zeit in den Vordergrund trat und das humanistische so sehr zurückdrängte, dass die humanistischen Studien nur dazu gedient zu haben schienen, der Reformationsbewegung den Weg zu bahnen. Daher konnte er immer nicht genug beklagen, wie sehr die *bonae literae* durch Luther und das Lutherthum leiden und in Gefahr kommen, völlig zu Grunde zu gehen. Da er aber gleichwohl bei allem diesem, trotz seiner Antipathie gegen Luther und das nach seiner Ansicht die ruhige Bildung störende Lutherthum seine eigene Vergangenheit und seine geistige Verwandtschaft mit der Sache der Reformation nicht verläugnen konnte [2], so geschah es, dass er, je mehr er durch die Bewegung der Zeit zu einer Entscheidung hingedrängt wurde, nur um so mehr

1) Vergl. Keim, Theol. Jahrb. 1854. 2. H. S. 288 f.
2) Vergl. Strauss, Hutten 2. S. 251.

mit beiden Parteien zerfiel. Von den Katholiken musste er immer wieder den Vorwurf hören, dass er die Quelle und das Haupt aller Ketzereien sei [1]), und als er sich längst von den Lutheranern losgesagt hatte, sah er sich noch genöthigt, sich in einer eigenen Schrift wegen seiner in so vielen Punkten angefochtenen Orthodoxie zu rechtfertigen. Die Führer der reformatorischen Bewegung konnten nicht oft und scharf genug ihr Befremden darüber äussern, dass er bei seinen so freisinnigen Ansichten sich nicht entschieden für ihre Sache erkläre. Was ihn davon zurückhielt, war, dass ihm eine Reformation auch eine Revolution zu sein schien; soweit eine Reformation ohne Revolution geschehen konnte, glaubte er das Seinige hinlänglich gethan zu haben, mit allem Weiteren aber wollte er nichts zu thun haben. „Die gegenwärtige Bewegung, schrieb er in einem Briefe an Zwingli vom August 1521, scheint mir geraden Wegs zur Revolution hinauslaufen zu wollen. Was das Ende davon sein wird, weiss ich nicht. Die Welt ist voll schlechter Menschen. Diese werden sich die allgemeine Unruhe zu Nutzen machen. Oft habe ich die Bischöfe, oft die weltlichen Fürsten ermahnt. Was willst du mehr? Auch wenn ich das Leben gering schätzte, wüsste ich nicht, was ich noch mehr hätte thun sollen. Es kommt mir vor, als hätte ich fast alles gelehrt, was Luther lehrt, nur nicht so leidenschaftlich, auch habe ich nicht einige Räthsel und Paradoxa mit hineingebracht, von denen ich wünschte, dass sie künftig einmal Früchte bringen möchten, bisher habe ich keine gesehen." In einem andern Briefe vom Jahre 1530 sagt er über sein Verhältniss zur Reformation: Er habe sich aus Ueberzeugung nicht an die Lutheraner angeschlossen. Anfangs zwar habe er sie unterstützt oder wenigstens freundlicher beurtheilt, weil er geglaubt habe, es sei diess ein Mittel, um die Kirchenfürsten zu einer Reformation zu vermögen, er habe sich aber getäuscht. Eine Religion der Worte genüge ihm nicht, er frage nach den Früchten und diese seien leider schlecht. Jene nehmen freilich für sich allein den heiligen Geist in Anspruch, und Erasmus, meinen sie, sei ein blosser Mensch. Aber doch glaube er mehr nach Christi Geboten zu lehren als jene, welche immerfort von Ketzern und Schismatikern sprechen. Man kann es, um ihn gerecht zu beurtheilen, nur natürlich finden, dass er in

1) Erasmus habe, predigten die Bettelmönche, die Eier gelegt, Luther sie ausgebrütet.

manchen Punkten mit Luther nicht einverstanden war und muss anerkennen, dass er, wenn es ihm auch an Muth und Energie des Charakters fehlte, doch seine frühern freisinnigen Ansichten nie verläugnet hat. Wie Luther über Erasmus urtheilte, ist bekannt. In einem Briefe vom Jahre 1523 an Oekolampadius hat er sich über ihn so ausgesprochen: „Erasmus hat das gethan, zu was er berufen war: er hat die Sprachen eingeführt und von unheiligen Studien abgeleitet: vielleicht stirbt er selbst einmal mit Moses in den Feldern von Moab. Denn zu den bessern Studien, was nämlich die Frömmigkeit betrifft, führt er nicht. Und ich wünschte gar sehr, dass er die Behandlung der heiligen Schrift und seine Paraphrasen sein lasse, weil er zu dergleichen Dingen nicht taugt. Er hat genug dadurch geleistet, dass er das Uebel zeigte, aber das Gute zu zeigen und in das Land der Verheissung zu führen, vermag er nicht.“

3. Die deutsche Reformation bis 1521.

Wir kommen somit immer wieder darauf zurück, bei aller Verwandtschaft der humanistischen und der religiösen Richtung fehlte doch selbst den Häuptern des Humanismus immer noch etwas, gerade das Wichtigste, zu dem eigentlich reformatorischen Beruf, das nur in der Persönlichkeit Luther's lag. Nur durch eine Stärke des Charakters und eine religiöse Begeisterung, wie sie Luther hatte, konnte das Werk der Reformation vollbracht werden. Aber auch ihm wäre es nicht gelungen, wenn nicht die allgemeinen Verhältnisse gerade solche gewesen wären, wie er sie vorfand. In keinem andern Lande war alles für eine Reformation besser vorbereitet und geeignet als in Deutschland, es ist, wie wenn die deutsche Nation auch dazu vorzugsweise berufen gewesen wäre. Nicht nur hatten in Deutschland die humanistischen Studien die Bedeutung gewonnen, von welcher bisher die Rede war, auch die politischen Verhältnisse waren für eine Reformation nirgends günstiger, als in Deutschland. Bedenkt man, von welcher Wichtigkeit es für den Anfang und ersten Fortgang der Reformation war, dass in Sachsen gerade damals ein Fürst regierte, wie Friedrich der Weise, so kann dieses Moment nicht hoch genug angeschlagen werden. In welcher ganz andern Lage befand sich schon dadurch Luther, als Wicliff in England unter Heinrich V. und Huss in Böhmen unter einem König

wie Wenzel! Hätte auch Friedrich die Sache Luther's weit weniger, als diess vielleicht wirklich der Fall war, aus eigener religiöser Ueberzeugung begünstigt, so hat er ihr doch schon dadurch den wichtigsten Beistand geleistet, dass er ihr kein positives Hinderniss in den Weg legte und sie wenigstens so weit in Schutz nahm, dass er die gefährlichsten Angriffe von ihr abwehrte. Und wenn es auch nur rein politische Motive waren, die ihn dazu bestimmten, so waren auch sie nur unter Verhältnissen möglich, wie sie in Deutschland stattfanden, wo unter verschiedenen neben einander bestehenden Reichsfürsten auch die politischen Interessen so verschiedener Art waren, dass das eine immer wieder dem andern gegenübertrat. Dass die politische Stellung Friedrich's zum Kaiser und Papst damals gerade eine solche war, hatte den entscheidendsten Einfluss auf den Gang, welchen die Sache Luther's gleich anfangs nahm. So nachtheilig in so vielfacher Beziehung die politische Getheiltheit der deutschen Nation war, so wenig lässt sich verkennen, dass das Gelingen der Reformation wesentlich durch sie bedingt war. Sobald sie einmal auch nur von dem einen und andern der deutschen Fürsten unterstützt wurde, war sie schon eine politische Macht und eine in die allgemeinen Reichsinteressen auf's engste verflochtene Angelegenheit. In derselben Beziehung ist hier auch an die Bedeutung zu erinnern, welche die deutschen Reichstädte für die Sache der Reformation hatten. Auch in ihnen fand sie Stützpunkte, wie solche nur in Deutschland vorhanden waren, wo so manche dieser Städte mit einem sehr betriebsamen und aufgeweckten Bürgerstand schon zu einer sehr unabhängigen Stellung gelangt waren.

Man darf, wenn wir alle bisher entwickelten Momente zusammennehmen, mit Recht sagen, dass durch so viele zusammenwirkende günstige Momente in Deutschland wie in keinem andern Lande der Boden für eine Reformation vorbereitet war. Und wenn auch zu allem diesem noch eine Persönlichkeit hinzukommen musste, wie die Luther's war, so darf zugleich auch noch gesagt werden, dass eben das, was die Persönlichkeit des deutschen Reformators zu einer solchen macht, wie sie sein musste, auch nur das ächt Deutsche in ihm war, dass in ihm jeder, in dessen Adern deutsches Blut fliesst, einen deutschen Mann erkennen muss, in welchem, wie in keinem andern, der Charakter der deutschen Natur in ihren reinsten und edelsten Zügen sich darstellt.

Luther wurde am 10. November im Jahre 1483 zu Eisleben geboren, der ehmaligen Hauptstadt der zu Nordthüringen gehörenden Grafschaft Mansfeld. Der Vater war ein Bergmann; etwa ein halbes Jahr nach Luther's Geburt übersiedelte derselbe von Eisleben in die Stadt Mansfeld, wo er später in den städtischen Rath eintrat und als ein redlicher und kluger Mann in allgemeiner Achtung stand. Die Eltern lebten mit frommem gottvertrauendem Sinn in sehr dürftigen Umständen, arbeiteten sich aber durch harte Anstrengung zu ziemlichem Wohlstand empor. Der Vater, der die guten Anlagen des Sohnes zu würdigen wusste, bestimmte ihn zu einem Gelehrten. Da die Schule in Mansfeld nicht länger genügte, so wurde er im 14. Jahr nach Magdeburg geschickt, wo er in bitterer Noth ein Jahr zubrachte. Um ein besseres Fortkommen zu finden, begab er sich nach Eisenach; auch hier ging es ihm nicht besser, er musste sich, wie in Magdeburg, sein kärgliches Brod vor den Thüren ersingen und wurde oft genug derb fortgewiesen. Schon wollte er in tiefer Niedergeschlagenheit seine Bestimmung aufgeben, als die Frau eines ehrsamen wohlhabenden Bürgers, die Frau Cotta, sich seiner annahm. Sie hatte den Knaben um seines Singens und herzlichen Gebetes willen in der Kirche liebgewonnen und nahm ihn in ihr Haus auf, wo er nun bis zu seinem Abgang von Eisenach blieb. Nach vier Jahren seines Aufenthalts in Eisenach, „seiner lieben Stadt, wo er so viel Gutes gelernt und genossen," ging er nach Erfurt im Jahre 1501, um die Universitätsstudien zu beginnen. Theologie aber sollte er nach des Vaters Absicht nicht studiren, sondern, um ein angesehener, weltlich gelehrter Mann zu werden, sich der Rechtswissenschaft widmen. Als er nach Vollendung der humanistischen Studien die Rechtsstudien begann und nun für diese Laufbahn sich entscheiden sollte, trat er, wie bekannt ist, plötzlich in den Mönchsstand. Man hat diesen Schritt immer sehr auffallend gefunden und die Erklärung desselben in verschiedenen zufälligen äussern Umständen gesucht, in dem kurz zuvor erfolgten tragischen Tod eines Freundes und in dem Gelübde, das er der h. Anna gethan hatte, wenn sie ihm helfe, alsbald ein Mönch zu werden, als er durch ein ihn auf dem Wege ereilendes heftiges Gewitter und einen nicht fern von ihm einschlagenden Blitzstrahl in Bestürzung und Todesangst gerathen war. Allein der Schritt war auch innerlich nicht so unmotivirt, dass man das Hauptgewicht auf diese

äussern Momente legen muss. Er hatte zu dem Rechtsstudium und dem Beruf, zu welchem es ihn bestimmte, keine innere Neigung, seine Gedanken waren zuvor schon auf den geistlichen Stand gerichtet, und die mönchische Welt- und Lebensansicht hatte auf sein Gemüth, besonders in Augenblicken einer verdüsterten Stimmung, einen sehr mächtigen Einfluss. Einen so schweren Kampf ihn auch der Entschluss kosten mochte, dem Vater, ohne dessen Wissen und Willen er ihn fasste, dessen Unwillen er voraus kannte, und den abrathenden Freunden gegenüber, so blieb er doch bei seinem Vorsatz und trat in den Convent der Augustiner-Eremiten in Erfurt. Unter harten innern Bedrängnissen, indem er ungeachtet seines unerschütterten Vertrauens zu der Heiligkeit und Verdienstlichkeit des Mönchslebens zu keinem Seelenfrieden gelangen konnte, verging das Probejahr 1505—6, an dessen Schluss er das Mönchsgelübde ablegte. Bald darauf wurde Luther mit Staupitz bekannt, welcher als Generalvikar des Augustinerordens in Deutschland nach Erfurt kam. Das vertraute Verhältniss, in das Luther zu ihm kam, wurde für seine weitere Entwickelung sehr wichtig. Doch weiss man nicht genauer, worin seine ersten Einwirkungen auf Luther bestanden. Staupitz war ein biblisch-praktischer Mystiker; empfahl er ihm als solcher das Schriftstudium, so musste Luther in seiner Vorliebe für die heilige Schrift durch ihn sehr befestigt werden, aber es fehlte noch das rechte Verständniss derselben. Luther beichtete Staupitzen, schloss ihm sein Inneres auf, seine Herzens- und Gewissensnoth, aber auch Staupitz verstand so wenig, als Luther selbst, was ihn quälte. Doch sagte er ihm, als er ihn traurig und niedergeschlagen sah, er wisse nicht wie heilsam und nöthig ihm solche Anfechtung sei. „Gott schickt sie dir nicht vergebens, es würde nichts Gutes aus dir ohne sie, du wirst sehen, dass er dich zu grossen Dingen brauchen wird.“ „Er verstand das selber nicht, sagt Luther. Er meinte, ich wäre gelehrt und würde stolz und hoffärtig werden, wenn ich nicht Anfechtung hätte. Ich aber nahm's auf als ein tröstlich Wort und Stimme des hl. Geistes.“ In jedem Fall liess die wohlwollende Theilnahme, die Luther bei Staupitz fand, und sein freundlicher Zuspruch einen tiefen und heilsamen Eindruck bei Luther zurück, und er verehrte, wie er in einem Briefe vom Jahr 1523 schreibt, in ihm denjenigen, durch welchen das Licht des Evangeliums in seinem Herzen aus der Dunkelheit

zuerst aufzuleuchten angefangen habe. Gleichwohl war die folgende Zeit hauptsächlich scholastischen Studien gewidmet, mit welchen sich Luther sehr eifrig beschäftigte, namentlich den Werken Occams, des Thomas und Duns Scotus, neben der Vorbereitung auf die Priesterweihe, die er im Mai des Jahres 1507 am Sonntag *Cantate* erhielt, und zu welcher sich auch sein bis dahin noch immer unausgesöhnter Vater eingefunden hatte, der auch jetzt noch den Ungehorsam des Sohnes nicht verschmerzen konnte. Solange er in Erfurt blieb, war er ein sehr eifriger Mönch und Priester. Gegen die wiederkehrenden Anfechtungen suchte er hauptsächlich im Beichtstuhl Beruhigung, sehr tröstlich war ihm besonders das Wort eines Beichtigers, der ihn auf den Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses hinwies, in welchem es heisst: ich glaube an eine Vergebung der Sünden, und es ihm so auslegte, es sei Gottes Befehl, dass jeder für sich glaube, ihm werden seine Sünden vergeben. Auch Staupitzens Hinweisungen auf die göttliche Gnade und Barmherzigkeit wirkten fortgehend auf ihn ein. Die scholastische Theologie beherrschte ihn aber noch immer und erst allmählig gelangte er zum paulinischen Begriff der Glaubensgerechtigkeit. Nach den Scholastikern las er jetzt eifrig auch die Werke der Kirchenväter, besonders die Schriften Augustin's, die ihn, sobald er sie kennen lernte, gewaltig anzogen. Hatte Staupitz schon bisher wohlthätig auf ihn eingewirkt, so griff er doch jetzt erst am entscheidendsten auf seinen Lebensgang dadurch ein, dass er im Jahre 1508 durch seine Vermittlung an die Universität Wittenberg berufen wurde. Aus der engen Befangenheit des Mönchslebens in einen weitern und freiern Wirkungskreis versetzt, konnte sich jetzt erst seine noch gebundene Kraft rascher entwickeln; doch kam er noch ganz mit seinen tiefgewurzelten kirchlichen und mönchischen Ansichten ohne alle Ahnung des grossen Umschwunges, welchem er entgegenging. Gegen seine Neigung musste er seine ersten Vorlesungen über aristotelische Dialektik und Physik halten, als er aber im März des Jahres 1509 das biblische Baccalaureat erlangt hatte, durfte er auch über die h. Schrift lesen, die er mehr und mehr zu seinem Hauptstudium machte. Erst auf Staupitzens ernstliches Dringen entschloss er sich auch zum Predigen. Wie es damals in religiöser und theologischer Beziehung noch mit ihm stand, beweist am besten seine Romfahrt im Jahre 1510, die einen sehr bedeuten-

den Wendepunkt in seiner Entwickelung bildet. Wenn er auch diese Reise in Angelegenheiten seines Ordens machte, so war doch der Hauptbeweggrund ein Gelübde, das er gethan hatte, durch dessen Erfüllung er Ruhe und Trost für sein Gewissen suchte. Als er in Rom angekommen war (er machte den ganzen Weg zu Fuss), liess er es an nichts fehlen, um seinen Andachtseifer zu bezeugen. In einer Zuschrift an den Ritter Hans von Sternberg zu einer Erklärung des Ps. 117 vom Jahre 1530 sagt er selbst: ich war auch so ein toller Heiliger, dass ich durch alle Kirchen und Klüfte lief und alles glaubte, was daselbst erlogen und erstunken ist. Wohlan, so haben wir gethan, wir wussten's nicht besser. Es sei ihm schier leid gewesen, dass sein Vater und seine Mutter noch lebten, gar zu gern hätte er sie durch seine Messen in Rom aus dem Fegfeuer erlöst. Auch das unterliess er nicht, dass er die heilige Treppe [1]) auf den Knieen erklomm, um den hohen Ablass zu erlangen, der an dieses mühevolle Andachtswerk geknüpft war. Doch sei ihm dabei zu Muth gewesen, als ob ihm eine Donnerstimme mit grossem Schrecken zugerufen hätte: der Gerechte lebt seines Glaubens [2]). So gut katholisch er aber damals noch war, so musste doch alles, was er in Rom und Italien sah und hörte, die eigene Anschauung des überall herrschenden sittlichen Verderbens, einen tiefen nachhaltigen Eindruck in ihm zurücklassen; nur wurde er auch jetzt in seiner Vorstellung von der Heiligkeit Rom's noch nicht so enttäuscht, dass seine Ehrfurcht vor dem Papstthum erschüttert worden wäre. Er konnte sich die Kirche ohne ein Papstthum nicht denken, und so offen die Schändlichkeit der Päpste und des hohen Clerus vor Augen lag, so half er sich damit, dass er das Papstthum selbst in seiner Würde und Heiligkeit von der Persönlichkeit der Päpste unterschied. Ein Stachel aber blieb in ihm zurück, und es ist sehr glaublich, was gemeldet wird, dass er entrüstet und tiefbetrübt nach Wittenberg zurückgekehrt sei. Die empfangenen Eindrücke mussten sich in ihm erst zum klaren Bewusstsein hindurcharbeiten, dann aber wollte er auch nicht hunderttausend Gulden dafür nehmen, dass er

---

1) Nicht bei der Peterskirche, die damals noch nicht erbaut war, sondern die *scala santa* bei der *Capella sanctorum Mariae.*

2) Vergl. Brandes, Luther's Reise nach Rom, 1859. Gött. gel. Anz. 1860. Apr. Das Factum wird bezweifelt, da Luther selbst nichts davon sagt, es findet sich erst bei Mylius, *Epist. Pauli ad Roman. expl. Jena 1595. Praef.*

nicht auch Rom gesehen hätte: „ich müsste mich sonst immer besorgen, ich thäte dem Papst Gewalt und Unrecht, aber was wir sehen, das reden wir.“ Ueber seine Studien in der Zeit nach seiner Rückkehr von Rom bis zum Jahre 1512 weiss man sehr wenig, in diesem Jahr aber nahm er, durch Staupitz dazu veranlasst, die theologische Doctorwürde an, wozu der Kurfürst die erforderliche Geldsumme gab. Karlstadt ertheilte sie ihm als Decan der Facultät am 19. October. Das Bedeutungsvollste war für Luther dabei die besondere Verpflichtung, die er durch seinen Eid als Doctor der h. Schrift übernahm. In der nun folgenden Zeit, in welcher er hauptsächlich über den Römerbrief und die Psalmen Vorlesungen hielt, sich mit Sprachstudien beschäftigte und sich sehr eifrig im Disputiren übte, schritt er auf der Grundlage einer der Scholastik entgegentretenden Schrifttheologie immer entschiedener fort. In welcher Stimmung er gegen die Scholastik und den Aristoteles, als die Hauptauctorität derselben, war, ist aus einem Schreiben vom Febr. 1516 zu sehen, in welchem er sagt, er brenne vor Begierde und nach nichts Anderem so sehr, als den Komödianten Aristoteles, der die Kirche mit der griechischen Larve so unsäglich geäfft habe, recht vielen in seiner wahren Gestalt zu zeigen, allen seine Blösse zu enthüllen, sobald er nur dazu kommen könnte. Mit so schlauem Betrug habe jener Proteus die gescheidtesten Leute zu Narren gemacht, so dass er nicht anstehen würde, ihn, wenn er kein Mensch gewesen wäre, einen wahrhaftigen Teufel zu nennen. Aus derselben Zeit vernehmen wir von ihm das erste bedeutungsvolle Wort über den Ablass. Als Luther im Frühjahr 1516 das Ordensvicariat für Staupitz übernommen hatte, und beide, Staupitz und Luther, das Augustinerkloster in Grimma visitirten, hatte Tezel sein Wesen in dem nicht sehr entfernten Wurzen. Beide waren auf die Nachricht hievon empört über die unerhört freche Art, wie er den Ablass verkündigte; in Luther entzündete sich damals zuerst das Feuer seines Ingrimms über diesen Unfug und er fuhr heraus mit dem Wort: „Nun will ich der Pauke ein Loch machen, ob Gott will.“ Schon damals wollte er, auch von Staupitz dazu aufgemuntert, gegen Tezel schreiben, wichtige Bedenken hielten ihn aber zurück, ohne Zweifel weil er bei genauerer Erwägung wohl sah, wie eng der Ablass mit dem ganzen päpstlichen System zusammenhing, und wie nothwendig seine Bestreitung Consequenzen nach sich zog, über-

he er selbst mit sich noch nicht im Klaren war. So verging einige Zeit bis zum entscheidenden Schritt. Indess war Luther verschiedenen Seiten äusserst thätig. Er führte das Ordens-iat, predigte regelmässig an der Stadtkirche, zu welcher er im 1515 berufen worden war, und wirkte auch sonst als Volkslehrer; tsächlich aber gelang es ihm durch seine Wirksamkeit an der ersität seiner antischolastischen Richtung einen immer durch-endern Einfluss zu verschaffen. In einem Brief vom Mai 1517 erte er sich selbst hierüber so: „Unsere Theologie und St. Au-nus haben glücklichen Fortgang und regieren an unserer Uni-tät durch Gottes Beistand. Aristoteles kommt allmälig in's hmen und neiget sich schon zum ewigen Darniederliegen. Die esungen der Sententiarier erregen den grössten Ekel. Keiner auf Zuhörer rechnen, der sich nicht zu jener Theologie, d. i. chrift oder St. Augustin oder einem andern Lehrer von kirch-m Ansehen bekennen mag.“ Er hatte sich durch seine augu-ichen Studien überzeugt, dass die Scholastiker auch den Au-n nicht richtig verstanden und missdeutet haben, auch machte hon im Jahre 1516 die für ihn sehr wichtige Entdeckung, dass ür das kirchliche System vielfach benuzte Schrift über die e und falsche Busse nicht Augustin zuzuschreiben sei. Unter Lehrern der Universität war namentlich Karlstadt in derselben stinischen Richtung mit ihm einverstanden. Auch Amsdorf l schon auf seiner Seite. Es war für den bald beginnenden t von grosser Bedeutung, dass Luther mit seiner Richtung in enberg nicht allein stand, sondern sich auf die Zustimmung der wiegenden Mehrheit der Universität stützen konnte. Dazu n besonders auch die in den Jahren 1516 und 1517 gehaltenen ntationen sehr förderlich gewesen, in welchen vom Standpunkt ugustinischen Systems aus das scholastische insbesondere in Hauptlehren von der Gnade und dem freien Willen sehr lebhaft itten wurde. In dieselbe für Luther's selbstständige Entwicke-überhaupt sehr wichtige Periode fällt seine Herausgabe der chen Theologie im Jahre 1516. Auch diese kleine Schrift unbekannten deutschen Mystikers zog ihn durch ihren dem gen verwandten Geist sehr an. „Kein Buch, sagt er in seinem rort zu ihr, ist nächst den Biblien und St. Augustin mir vor-sen, daraus ich mehr erlernt hab und will, was Gott, Christus,

Mensch und alle Dinge sein." Dabei bemerkte er auch noch: „niemand solle sich ärgern an dem schlechten Deutsch, oder ungefränzten, ungekränzten Worten, denn diess edle Büchlein, als arm und ungeschickt es ist in Worten und menschlicher Weisheit, also und viel mehr reicher und überköstlich es ist in Kunst und göttlicher Weisheit." Wie Luther schon in diesem Vorwort sich der deutschen Sprache annahm, so liess er bald darauf im Jahre 1517 seine erste Druckschrift als deutsches Buch erscheinen: die sieben Busspsalm mit deutscher Auslegung nach dem schrifftlichen Sinn. Es war diess der erste Anfang seiner gleichfalls so folgenreichen Bemühungen für die literarische Ausbildung der deutschen Sprache, um den Deutschen mit der Befreiung ihres religiösen Bewusstseins auch ihre Zunge zu lösen. Es war von der grössten Wichtigkeit in nationaler und politischer Hinsicht, dass gerade damals das Neuhochdeutsche, als die neugebildete schon vor Luther vielfach gedruckte Reichssprache, zur gemeinsamen Sprache sich erhob, woran Luther den entscheidendsten Antheil hatte. Auch diess gehört noch zur Charakteristik Luther's in jener Periode, in welcher die Fehde der Reuchlinisten so grosses Aufsehen erregte, dass er für Reuchlin's Person und Sache ein lebhaftes Interesse hatte, gegen Erasmus aber schon damals eine innere Abneigung hegte. Auch von den *Epist. obsc. vir.* wurde er nicht sehr angesprochen und zu Ulrich von Hutten kam er nie in ein näheres Verhältniss. Es zeigt sich auch hierin der grosse Unterschied zwischen seiner ernsten sittlich religiösen Richtung und der humanistischen Aufklärung.

Unter solchen Stimmungen, Beschäftigungen und Vorbereitungen nahte allmälig die Stunde des entscheidungsvollen Kampfes heran, nicht zufällig erst jetzt, nachdem er in seinem eigenen alles erst aus der Tiefe heraufarbeitenden Entwicklungsgang so weit vorgeschritten war, um mit der Sicherheit des Selbstbewusstseins, die nöthig war, auf dem neuen Kampfplatz zu stehen. Schon seit einiger Zeit trieb Tezel sein Wesen im nördlichen Deutschland. Der Ablass, welchen er predigte, war für den von Julius II. im Jahr 1506 begonnenen Bau der neuen Peterskirche bestimmt. Diess war wenigstens der Name, welchen man der Sache gab, eigentlich aber war das Geld, das der Ablass brachte, nur ein Beitrag zu den ungeheuren Summen, welche nicht nur der Hofhalt der römischen Curie, sondern insbesondere auch die Ueppigkeit und Prachtliebe

Leo's X. verschlang. In Deutschland betrieb den päpstlichen Ablass der erste der deutschen Kirchenfürsten, der Erzbischof und Kurfürst von Mainz, der zugleich Erzbischof von Magdeburg und Administrator von Halberstadt war, Albrecht, ein geborner Markgraf von Brandenburg, Bruder des regierenden Markgrafen Joachim I., ein Freund der Humanisten, wie Leo, aber auch ebenso verschwenderisch. Da seine Mittel nicht hinreichten, die auf dreissigtausend Goldgulden sich belaufenden Kosten seines erzbischöflichen Palliums zu bezahlen, so hatte er dem Papst den Vorschlag gemacht, ihm eine der drei Ablasscommissionen, in welche das deutsche Gebiet getheilt war, zu übertragen, so dass er die Hälfte des eingehenden Geldes erhalten sollte, die andere Leo. In die Dienste dieses erzbischöflichen Ablasscommissärs war der Dominicanermönch Tezel getreten, welcher ganz die Gabe besass, den Ablass mit der Schamlosigkeit eines gemeinen Marktschreiers umzutreiben. Wenn die Ablasscommissäre einer Stadt ihren Besuch zugedacht hatten, so wurde vor allem ihr Vorhaben dem Magistrat gemeldet, welcher sodann die Anstalten zum feierlichsten Empfang zu treffen hatte. Die Bürgerschaft stellte sich bei ihrem Einzug in Waffen auf, Rath, Schüler und grosses Gefolge gingen ihnen unter dem Geläute aller Glocken, mit der ausgesuchtesten Pracht, mit Fahnen und brennenden Kerzen entgegen. In reichen Messgewändern zogen sie einher. Vor ihnen wurde ein grosses rothes Kreuz mit dem päpstlichen Wappen getragen und auf einem Sammetkissen die päpstliche Ablassconcession. So ging der Zug in eine der Kirchen, in welcher, wie in St. Peter in Rom, sieben Altäre sein mussten, auf dem Hochaltar lag die päpstliche Ablassbulle. Vor demselben wurde das Kreuz aufgerichtet und ein Ablasskasten darunter gesetzt. Darauf begannen die Ablasspredigten, deren Hauptthema war: Sobald der Groschen im Ablasskasten klinge, sei die Seele frei und fahre aus dem Fegfeuer. Auf die ausschweifendste Weise wurde der Ablass angepriesen. Er mache reiner als die Taufe, ja als Adam im Paradiese im Stande der Unschuld gewesen sei, der Ablasscommissär mache mehr Menschen selig als Petrus; er, sagte Tezel von sich, besitze so grosse und noch grössere Macht als Petrus im Himmel, mit welchem er nicht theilen möchte. Christus habe jetzt nichts mehr in der Kirche zu regieren bis an den jüngsten Tag, sondern der Papst thue alles durch seine

Commissäre und habe mehr Macht als alle Apostel, Engel und H
ligen, das Ablasskreuz mit dem päpstlichen Wappen sei ebe
wirksam als das Kreuz Christi, auch zukünftige Sünden habe
Papst Macht zu vergeben u. s. w. Nach der Predigt stellte sich
Gnadenprediger vor die himmlische Fundgrube, d. h. den Abla
kasten, die, die Ablass verlangten, traten mit brennenden Ker
heran, bekannten ihre Sünden, zahlten und empfingen dann
von dem Commissär unterschriebenen Gnadenzettel, welchen
gröbsten Sünder nur vorzeigen durften, um zum Sakrament zu
lassen zu werden. Von Reue als der Bedingung war dabei im
auch noch die Rede, aber nur wie zum Hohn. Als Tezel in Ze
und Jüterbog mit seinem Ablass war, und das Volk ihm zul
fing Luther an, gegen den Ablass zu predigen, doch,* wie er sa
säuberlich, man könnte wohl Besseres thun, das gewisser wäre
Ablass lösen. Auch schrieb er an den Erzbischof Albrecht als s
nen Metropoliten und an mehrere Bischöfe, namentlich den Bisc
Scultetus (Schulz) von Brandenburg, um sie von den Uebert
bungen Tezels in Kenntniss zu setzen und sie zu bitten, solc
Ungeheuerlichkeiten Einhalt zu thun und über die Schafe Ch
wider jene Wölfe zu wachen. Die, die ihm antworteten, riet
ihm nur, davon zu lassen und die Gewalt der Kirche nicht an
greifen. Tezel, sobald er von Luthers Predigten gegen den Abl
hörte, drohte mit Bann und Kezergericht, Luther aber war j
entschlossen, die Sache durch einen öffentlichen Akt zur Entsch
dung zu bringen. Die Ablassfrage sollte zum Gegenstand ei
Disputation gemacht werden; es schien ihm ganz der bestehen
Sitte und der Wichtigkeit der Sache gemäss, über Lehren zu d
putiren, die von allen die zweifelhaftesten und, wenn falsch v
getragen, die gefährlichsten wären. Da nach akademischer S
gern die Vigilien der heiligen Abende, die am Mittag der
Festen vorangehenden Tage begannen, zum Anschlag von Dis
tirsätzen gewählt wurden, so schlug er seine weltgeschichtlic
95 Streitsätze am 31. October, am Tage vor dem Allerheiligenfe
einem Sonnabend, an dem Hauptportal der Schlosskirche in W
tenberg an, mit der Ueberschrift: „Disputation Doctor Martin Luth
zur Erklärung der Kraft des Ablasses. Aus Liebe und rech
Fleiss die Wahrheit an Tag zu bringen, soll über die nachsteh
den Sätze zu Wittenberg unter dem Vorsitz des ehrwürdigen Va

M. Luther, Augustiner-Eremiten, der Künste und heil. Theologie Magisters und ordentlichen Lehrers disputirt werden." Es meldete sich niemand zum Disputiren, aber die Weltgeschichte selbst übernahm die Disputation und brachte die Wahrheit der Thesen an Tag. Die Thesen gehen von der Lehre von der Busse aus und setzen den geistigen Begriff derselben dem äusserlichen scholastischen entgegen. Dem päpstlichen Ablass rückt Luther in der 5. These mit dem Hauptsatz näher: der Papst will weder noch kann er andere Strafen erlassen *praeter eas, quas arbitrio vel suo vel canonum imposuit*. Ebenso wichtig ist die 6. These: der Papst kann keine Schuld vergeben, denn allein sofern dass er erkläre und bestätige, was von Gott vergeben sei, oder aber, dass er's thue in den Fällen, die er sich vorbehalten hat, welche Fälle, so sie verachtet würden, bliebe die Schuld ganz und gar unaufgehoben. Mehrere Thesen beziehen sich sodann auf den Satz der päpstlichen Ablasstheorie, dass jede im Erdenleben nicht gebüsste Schuld im Fegfeuer gebüsst werden müsse, daher These 8: die Satzungen, wie man beichten und büssen soll, sind allein den Lebenden auferlegt, nicht den Sterbenden, um im Fegfeuer genug zu thun. Eine der schärfsten Thesen ist die 32ste: Die werden in Ewigkeit sammt ihren Lehrern verdammt werden, die vermeinen, durch Ablassbriefe ihrer Seligkeit gewiss zu sein, und These 33: Nicht genug kann man sich vor denen hüten, welche sagen, des Papstes Ablass sei die unschätzbare Gabe Gottes, wodurch der Mensch mit Gott versöhnt wird. Doch folgt auch wieder die These 38: Des Papstes Vergebung und Austheilung ist jedoch auf keine Weise zu verachten, weil sie eine Erklärung der göttlichen Vergebung ist. Mit der 56sten These wird der Uebergang auf die Lehre vom Schatz der Kirche gemacht und gesagt: die Schätze der Kirche, davon der Papst den Ablass austheile, seien weder genugsam genannt noch bekannt bei der Gemeinde Christi. Der Hauptsatz ist These 62: Der wahre Schatz der Kirche ist das heilige Evangelium der Herrlichkeit und Gnade Gottes. Der letzte Theil der Thesen ist besonders gegen die übertriebene Vorstellung vom Ablass und den Missbrauch desselben gerichtet, wobei noch einmal sehr entschieden behauptet wird, dass des Papstes Ablass nicht die allergeringste Erlasssünde hinwegnehmen könne, was die Schuld derselben betrifft. Den Commentar zu den Thesen enthalten die *Resolutiones*, d. h. Erläuterungen und

Beweise der Thesen, worin Luther sie ebenso begründete und weiter ausführte, wie er bei dem mündlichen Disputiract gethan haben würde. Er schrieb sie gleich nach den Thesen, hielt sie aber noch zurück und sie erschienen erst im folgenden Jahr. Um die Zeit der Veröffentlichung der Thesen liess er einen deutschen Sermon vom Ablass und Gnade drucken, zwanzig Sätze, grösstentheils ebenso kurz wie die Thesen und in Inhalt und Ton ihnen ähnlich, nur zur Belehrung der Laien. Zu diesen Schriften gehört auch noch die am 31. October gehaltene Predigt vom Ablass, in welcher er mit Rücksicht auf die in diesen Tagen ertheilten Ablässe der Stiftskirche besonders darauf drang, dass der Ablass wahre Busse voraussetze und die Bekräftigung derselben sein soll.

Was die Thesen selbst betrifft, so ist das Merkwürdige bei ihrer Fassung, dass Luther bei aller Bestimmtheit seiner Begriffe und seiner religiösen Ueberzeugung doch auch wieder eine gewisse Unklarheit und Unsicherheit verräth. Es ist ihm gewiss, dass es nichts Schädlicheres und Verwerflicheres gibt, als den päpstlichen Ablass, und doch spricht er auch wieder so, wie wenn man den Ablass an sich nicht fallen lassen dürfte, wie wenn es seine Pflicht wäre, ihn als eine überlieferte allgemein anerkannte kirchliche Wahrheit aufrecht zu erhalten. Nur Gott vergibt die Schuld, der Papst kann also nichts vergeben, sondern nur erklären, was von Gott vergeben ist. Es gibt also keinen Ablass im Sinne des Papstes, und doch wird dem Papst das Recht des Ablasses nicht schlechthin abgesprochen, es heisst sogar in der These 71: Wer wider die Wahrheit des päpstlichen Ablasses redet, der sei ein Fluch und vermaledeit, wer aber wider des Ablasspredigers Muthwillen und freche Worte Sorge trägt, der sei gebenedeit. Nur der Missbrauch des Ablasses wird also bekämpft, nicht der Ablass selbst; aber was ist denn das Gute des Ablasses, wenn nur das gut an ihm ist, dass man nichts auf ihn hält? denn so heisst es These 49: Man soll die Christen lehren, dass des Papstes Ablass gut sei, sofern man sein Vertrauen nicht darauf setzt, dagegen aber nichts Schädlicheres, so man dadurch die Furcht Gottes verliert. Wenn ferner These 41 gesagt wird, man solle den apostolischen Ablass mit Vorsicht predigen, dass das Volk nicht fälschlich meine, er werde den andern guten Werken der Liebe vorgezogen, so ist demnach auch der Ablass etwas an sich Gutes, das nur nicht missbraucht werden soll; aber

was ist denn blosser Missbrauch, wenn das Ganze principiell so verwerflich ist? So viel ist jedoch deutlich genug zu sehen, das, was Luther dem Papst vom Ablass noch lässt, ist nur die Erlassung der kanonischen Strafen. Diess wird wenigstens These 34 gesagt: die Ablassgnade bezieht sich nur auf die von Menschen auferlegten Strafen der sakramentlichen Genugthuung. Indem aber nicht klar ist, worauf das Letztere beruht, und welchen Zweck und Nutzen es haben soll, wenn es mit dem Ablass überhaupt so steht, wie in den Thesen von Anfang bis Ende behauptet wird, kann beides nicht scharf genug auseinander gehalten werden, und es entsteht so die Meinung, besonders durch die Fassung mehrerer Thesen, Luther wolle dem päpstlichen Ablass noch mehr Positives zugestehen, als wirklich seine Absicht sein konnte. Ebenso verhält es sich aber auch mit der Art und Weise, wie er vom Fegfeuer und vom Papst spricht. Auch in dieser Beziehung spricht er in den Thesen noch so, wie er nachher nicht mehr gesprochen haben würde. Man darf hierin nichts absichtlich Zurückhaltendes oder diplomatisch Kluges sehen, sondern es ist diess nur die Eigenthümlichkeit seiner Natur und der Gang seiner Entwicklung. So entschieden und unaufhaltsam sein Fortschritt da ist, wo eine Ansicht zum völligen Durchbruch in ihm gekommen und er sich selbst ganz klar geworden ist, so schwer fällt es ihm, sich von seinen bisherigen Vorstellungen und Ueberzeugungen loszureissen, er hält daher mitten im Lauf immer wieder an sich, kann über Zweifel und Bedenken nicht hinwegkommen, es muss alles in ihm erst durchgekämpft und durchgearbeitet sein, er hat bei allem Reformationsdrang ein ächt conservatives Element in sich, das ihm nicht erlaubt, eine Position aufzugeben, ehe er sich bewusst ist, alle Mittel ihrer Vertheidigung erschöpft zu haben; er geht öfters lieber wieder einen Schritt zurück, wenn er fürchten muss, zu rasch vorgeschritten zu sein, und erst dann zeigt sich die ganze Kraft und Stärke seiner Natur und sein felsenfester, am Widerstand nur um so mehr sich entwickelnder und sein Siegesbewusstsein in sich stärkender Muth, wenn er gewiss ist, alle Zweifel und Bedenken überwunden zu haben, die sich hinter ihm noch erheben könnten. In diesem Sinn sind daher auch die Aeusserungen zu nehmen, in welchen er selbst später auf den Standpunkt zurücksah, auf welchem er sich zur Zeit seiner Thesen befand, wenn er versichert, so wahr sein Herr Christus ihn erlöset,

nicht gewusst zu haben, was der Ablass wäre, wie es denn niemand gewusst. „Auch alle Papisten auf einem Haufen wussten nichts davon, indem er allein um Brauchs und Gewohnheit willen ward hoch gehalten. Daher ich auch davon disputirt, nicht der Meinung, als wollte ich ihn verwerfen, sondern weil ich allerdings nicht wusste, was seine Kraft wäre, hätte ich's gern von Andern erlernet. Und weil mich die todten oder stummen Meister, das ist, der Theologen und Juristen Bücher, nicht genugsam berichten konnten, begehrte ich bei den Lebendigen Rath zu suchen und die Kirche selbst zu hören, auf dass, wo etwa fromme Leute vorhanden wären, durch den heil. Geist erleuchtet, sie sich über mich erbarmten, und nicht allein mir, sondern gemeiner Christenheit zu gut, rechten gewissen Bericht vom Ablass thäten. Wer mich verdenken will, dass ich zum ersten dem Papst habe zuviel nachgegeben, der sehe an, in was Finsterniss ich noch damals gesteckt sei. Denn durch die Streitsätze wird öffentlich angezeigt meine Schande, d. i. meine grosse Schwachheit und Unwissenheit, welche mich im Anfang drungen, diese Sache mit grosser Furcht und Zittern anzufangen." Vgl. Jürgens Luther 3. S. 626 f.

Luther schrieb am 31. October an den Erzbischof Albrecht und legte die gedruckten Thesen bei. Auch an den Bischof von Brandenburg und andere Bischöfe schrieb er, wie gewöhnlich angegeben wird, doch ist über die Chronologie dieser Schreiben, ob sie vor oder erst nach dem Anschlag der Thesen ergangen sind, eine Meinungsverschiedenheit. In jedem Falle benahmen diese hohen Prälaten sich auch jetzt sehr gleichgültig. Die Thesen selbst aber wurden sogleich überall bekannt und erregten das grösste Aufsehen. „Ehe vierzehn Tage vergingen, sagt ein Zeitgenosse, waren diese Sätze durch ganz Deutschland und in vier Wochen schier die ganze Christenheit durchlaufen, als wären die Engel selbst Botenläufer und trügen's vor aller Menschen Augen. Es glaubt's kein Mensch, was für ein Gerücht davon wurde, bald wurden sie in's Deutsche übersetzt und es gefiel dieser Handel jedermann sehr wohl, ausgenommen den Predigermönchen und dem Bischof zu Halle." Der erste, welcher sich darüber öffentlich vernehmen liess, war, wie billig, Tezel. In zwei Disputationen, durch welche er sich noch im Jahr 1517 den Grad eines Licentiaten und die Doctorwürde erwarb, deren eigentlicher Verfasser aber Conrad

Wimpina, Prof. der Theologie zu Frankfurt an der Oder war, wiederholte er die alten unsittlichen und schamlosen Behauptungen über die Kraft des Ablasses und die Macht des Papstthums im Tone eines Ketzermeisters. Auch schrieb er eine Widerlegung des Luther'schen Sermons von Ablass und Gnade, wodurch Luther veranlasst wurde, im folgenden Jahre eine Vertheidigungsschrift seines Sermons erscheinen zu lassen unter dem Titel: Freiheit des Sermons, päpstlichen Ablass und Gnade belangend. Bald erhoben sich auch Gegner, die wenigstens durch ihre Stellung und ihre Verbindungen als bedeutend erschienen. Der ganze Dominikanerorden sah sich in seinem Ordensbruder Tezel angegriffen. Ein Mitglied dieses Ordens war auch Silvester Prierias, Magister S. Palatii, welcher noch im Jahr 1517 einen Dialog über die anmaassenden Conclusionen M. Luther's über die Gewalt des Papstes schrieb, in welchem er geradezu die allgemeine Kirche mit der römischen und diese mit dem Papste identificirte, und über die Schlüsselgewalt des Papstes insbesondere auch in Beziehung auf die Seelen im Fegfeuer eine Ablasstheorie aufstellte, deren unmittelbare Anwendung die Tezel'sche Ablasspraxis war. Erasmus fällte über diese Schrift das Urtheil, sie habe die Sache des Papstes in der Ablassfrage nur schlimmer gemacht. Solche Schriften mussten um so mehr schaden, da Luther nicht unterliess, auch die Schrift des Prierias mit der Schärfe seines Witzes und seiner Dialektik so zu beleuchten, dass sie in ihrer ganzen Absurdität vor den Augen des Publikums stand. Unter den ersten Gegnern trat schon damals der bekannte Dr. Eck gegen Luther auf. Er war Prokanzler der Universität Ingolstadt und Kanonicus zu Eichstädt. Man zählte ihn zum Theil zu den Anhängern der neuern Richtung, er hatte sich aber nur aus Begierde nach Ruhm zu ihnen hingeneigt, wie überhaupt der hervorstechende Zug seines Wesens Ehrgeiz, Herrschsucht, Anmaassung war. Mit Luther war Eck durch Christoph Scheurl, früher Professor in Wittenberg, seit 1512 Consulent in Nürnberg in Verbindung gekommen, und zwar erst im Jahr 1517; wegen dieser Empfehlung und wegen des Ansehens, in welchem Eck als einer der bedeutendsten Theologen stand, schätzte ihn Luther. Eck aber liess sich durch dieses Verhältniss nicht abhalten, gegen Luther aufzutreten. Eine solche Gelegenheit, sich in seiner Disputirkunst zu zeigen, auf welche er sich so viel zu gut that, konnte er nicht vorbeilassen. So erschie-

nen Eck's *Obelisci* gegen Luther's Thesen, worauf Luther diese Obelisken mit seinen *Asterisci* versehen im August des Jahrs 1518 herausgab. Das Wichtigste aber, was von Luther in dieser Zeit geschah, war, dass er die zur Erläuterung seiner Thesen verfassten Rèsolutionen, nachdem er sie zuvor dem Bischof von Brandenburg und dem Papst geschickt hatte, nun auch öffentlich bekannt machte. Er sagte hier offen heraus, er bekümmere sich nicht um das, was dem Papst gefalle oder nicht, der Papst sei ein Mensch wie andere, und oft genug haben Päpste nicht nur geirrt, sondern auch die grössten Laster und Schandthaten begangen. Ihn plage nur der Schmerz um die Kirche, wenn er sehe, dass Dinge in ihr gepredigt werden, die nie geschrieben und verordnet worden seien, wenn man selbst den Gestorbenen noch Lasten auferlegen wolle, welche die einst so freie Kirche Christi zur elendesten Knechtschaft herabdrücken. So gross sei die Tyrannei der *pueri* und *effoeminati* in der Kirche, dass man jetzt nur gegen alles und jedes protestiren könne. Ueber den Ablass erklärte er sich weiter so: er gehöre zum Erlaubten, nicht aber zum Nützlichen, wenn er aber sage, er sei nützlich, so meine er diess nicht so, er sei allen nützlich, sondern nur den faulen schlummerigen Werkchristen, weil es besser sei, dass ihnen die kanonischen Bussen erlassen werden, als dass sie sie mit Unwillen erdulden. Nur als geringeres Uebel ist er gut und nützlich, und immer nur wenn die Faulen, welchen man ihn gibt, durch die Nachsicht der Kirche nicht sicher werden, kein Vertrauen auf ihn setzen, sondern sich um so mehr betrüben, Leute zu sein, die es nöthig haben, dass man sie in einem kleineren Uebel lasse, blos um ein grösseres zu vermeiden. Einen Schatz der Kirche gebe es nicht, weil die Heiligen nicht einmal für sich die Gebote Gottes vollkommen erfüllt haben. Er habe seinen Grund nur in der unnützen Kunst zu beichten, oder vielmehr die Seelen dadurch zur Verzweiflung zu bringen und zu Grunde zu richten, dass man von ihnen verlange, Sand zu zählen, d. h. alle einzelnen Sünden, was unmöglich sei, aufzuzählen. Die wahre Busse fange von der Güte und den Wohlthaten Gottes an, die neueren Theologen heissen das Volk auf seine Contritionen und Satisfactionen vertrauen, um dadurch selbst seine Sünden zu tilgen. Das Evangelium sei in dem grössten Theil der Kirche etwas ganz Unbekanntes. Aecht evangelisch spricht er von dem Unterschied des Gesetzes und Evange-

liums. Die Auctorität des Papstes will er trotz seiner Läugnung derselben auch wieder anerkennen, und auch nicht mit den Begharden behaupten, dass es kein Fegfeuer gebe. Zum Schlusse sprach er noch seine Ueberzeugung von dem Bedürfniss einer Reformation der Kirche aus, die nur von Gott komme und auch er nur wisse die Zeit derselben.

Als die Dominikaner die Sache vor den päpstlichen Stuhl brachten, soll sie Leo anfangs sehr leicht genommen und für ein blosses Mönchsgezänk gehalten haben, er fand aber doch für gut, schon im Februar des Jahrs 1518 einem Obern der Augustiner-Eremiten die Weisung zu geben, er solle dafür Sorge tragen, dass die Neuerung M. Luthers, ehe das Feuer zum Ausbruch komme, in ihrem Keim erstickt werde. Bald darauf wurde Luther nach Rom vorgeladen. Was eine solche Citation auf sich hatte, ist bekannt. Sie musste wo möglich abgewendet werden. Dazu gab der Reichstag Gelegenheit, welcher im Sommer des Jahrs 1518 wegen der Kaiserwahl gehalten wurde. Durch die Verwendung des Kurfürsten Friedrich, der auf dem Reichstag anwesend war und eine sehr gewichtige Stimme in der Wahlangelegenheit hatte, geschah es, dass Luther sich vor dem päpstlichen Legaten in Augsburg zu stellen hatte. Friedrich hatte ihn gebeten, Luther zu hören und ihn mit väterlichem Wohlwollen wieder zu entlassen. Der Legate war der Cardinal Thomas de Vio von Gaëta, daher gewöhnlich Cardinal Cajetan genannt, gleichfalls ein Mitglied des Dominikanerordens, ein sehr eifriger thomistischer Theolog, welcher den Thomas von Aquino als ersten Theologen verehrte und einen Commentar über die Summe desselben geschrieben hatte. Im October 1518 erschien Luther in sehr unscheinbarer Gestalt vor dem Cardinal. Dieser glaubte die Sache kurz abmachen und ohne grosse Mühe die Irrthümer Luther's widerlegen zu können. Da Luther widersprach, auf Gründe und Beweise einging und eine Ueberlegenheit zeigte, die der Cardinal sehr empfindlich aufnahm, so kam es zu einem Wortwechsel, in welchem der Cardinal zuletzt zornig ausrief: wenn Luther nicht widerrufe, so dürfe er sich nicht wieder vor ihm sehen lassen. Den Eindruck, welchen Luther auf den Cardinal machte, bezeichnet die Aeusserung, die er gethan haben soll: *ego nolo amplius cum hac bestia colloqui, habet enim profundos oculos et mirabiles speculationes in capite suo.* Ein so unheimliches Grauen wandelte ihn vor dem Geiste an, der aus diesem

tiefen scharfblickenden Augen ihm entgegentrat! Luther glaubte das Seinige gethan zu haben; da er sich in Augsburg nicht mehr für sicher hielt, so liess er eine Appellation *a Papa non bene informato ad melius informandum* zurück und entfloh. Durch eine geheime Pforte, die ihm seine Augsburger Gönner bei Nacht öffnen liessen, kam er aus der Stadt, und auf einem Pferd, das ihm Staupitz verschafft hatte, ritt er in seiner Kutte ohne Stiefel und Beinkleider, von einem des Wegs kundigen Reiter begleitet, acht Meilen am ersten Tag; als er abstieg, fiel er todtmüde vom Pferd. [illegible] auf der Reise erfuhr er in Nürnberg, dass der Legate ange[illegible] war, gegen ihn, wenn er nicht widerrufe, als einen Ketzer zu verfahren und ihn festzusetzen. Der Legate, höchst ärgerlich über diesen Ausgang der Sache, schrieb an den Kurfürsten und beschwor ihn bei seiner und seiner Vorfahren Ehre, die er doch um eines losen Brüderleins willen nicht auf's Spiel setzen werde, den Bruder Martinus nach Rom zu schicken, oder wenigstens aus seinen Landen zu jagen. Es machte diess aber einen sehr schlechten Eindruck. Die Universität nahm sich Luthers bei dem Kurfürsten an, und Friedrich antwortete hierauf dem Legaten, von den vielen Gelehrten in seinem und den benachbarten Ländern habe noch keiner gezeigt, dass Luther ein Ketzer sei, desswegenw erde er ihn auch nicht entfernen. Luther selbst appellirte noch im November des Jahrs 1518 an ein allgemeines Concil.

Zu den wichtigern Ereignissen des Jahrs 1518 gehört auch die Ankunft Melanchthons in Wittenberg. Er kam im August dieses Jahrs von dem Kurfürsten Friedrich berufen, welcher im Frühjahr 1518 sich an Reuchlin wegen eines Lehrers der griechischen Sprache für seine Universität gewandt hatte. Reuchlin empfahl den jungen Melanchthon, seinen „gesippten Freund", welchen er selbst unterwiesen habe. Philipp Melanchthon oder Schwarzerd war im Jahr 1497 in Bretten in der Pfalz geboren, ein Schwestersohn Reuchlins. Er hatte, ehe er nach Wittenberg ging, einige Jahre hier in Tübingen theils studirend theils docirend zugebracht und sich schon damals in so jungen Jahren durch seine wissenschaftliche Befähigung sehr ausgezeichnet. Als er in seinem 22. Jahre als Verwandter und Schüler Reuchlins aus der besten Schule der Humanisten nach Wittenberg kam und daselbst mit jugendlich frischer Lehrthätigkeit zu wirken begann (er übernahm neben dem

Griechischen auch den Unterricht im Hebräischen), erhielten durch ihn besonders die Sprachstudien einen neuen Aufschwung. Von allen Seiten strömten Schüler nach Wittenberg, um seine Vorlesungen zu hören. Auch Luther wurde bald von ihm angezogen, er lernte gleich anfangs den Werth recht gut schätzen, welchen so gründliche Sprachkenntnisse, wie sie Melanchthon besass, durch welchen Luther erst mit der griechischen Sprache vertrauter wurde, für eine Reform der Theologie haben mussten, deren Hauptaufgabe es war, auf die ächten und ursprünglichen Quellen des Christenthums zurückzugehen. Welche Befriedigung gewährte es Luther, wenn ihm theologische Begriffe durch die philologische Bedeutung eines griechischen Ausdrucks erst recht klar wurden, wie diess z. B. bei dem Worte μετάνοια der Fall war, als er erkannte, dass das Wort nicht das bedeute, was man unter dem scholastisch lateinischen Worte *poenitentia* verstand, ein Werk zur Abbüssung und Genugthuung, sondern das Innere davon, die Aenderung des Sinnes. Aber auch für Melanchthon eröffnete sich durch die Verbindung mit Luther ein neuer höchst bedeutungsvoller Wirkungskreis, indem er durch Luther veranlasst wurde, seinen Studien eine theologische Richtung zu geben, durch welche er von selbst neben Luther der erste Mitarbeiter an dem Werke der Reformation wurde. Durch Melanchthon erst wurde die Kluft ausgefüllt, die auch in Erasmus noch immer den Humanismus von der Sache der Reformation trennte. Bei ihm sah man erst, wie ein durch die classische Literatur und den Geist der Alten gebildeter Sinn die christliche ächt evangelische Religiosität nicht nur nicht von sich ausschliesst, sondern sich sogar auf's Innigste mit ihr verbinden kann. Nicht blos diess aber war von der grössten Wichtigkeit, dass das Werk der Reformation durch solche Studien, die als die schönste Blüthe des Humanismus anzusehen sind, auf's kräftigste unterstützt wurde, auch die ganze Individualität Melanchthons war wie dazu geschaffen, der Persönlichkeit Luthers ergänzend zur Seite zu treten. Wo Luthers natürliches Feuer in hellen Flammen aufloderte, milderte es der ruhigere, besonnene Melanchthon und wo dieser zu weich und nachgiebig scheinen mochte, trat Luther hinwiederum mit seiner vollen Manneskraft und Charakterstärke auf. Luther war ganz der Mann, eine neue Bahn zu brechen und mit der ihm eigenen Popularität auf die grosse Masse des Volkes zu wirken; Melanch-

thons Talent und Kunst bestand vorzüglich darin, dem Gegenstand des Streits die einleuchtendste und überzeugendste Darstellung zu geben, ihm eine Seite abzugewinnen, die auch der Gegner nicht von sich weisen konnte, sich überhaupt eine freiere Stellung zu den Gegensätzen zu geben. Bedenkt man, welche Bedeutung die von Melanchthon verfassten ersten öffentlichen Schriften der Reformatoren hatten, so kann man ihn mit Recht den diplomatischen Schriftsteller der Reformation nennen, diese Schriften sind diplomatische Meisterwerke der edelsten Art und zugleich die schönsten Zeugnisse seines in sich durchaus klaren, harmonisch gebildeten, alles methodisch entwickelnden und mit dem feinsten Sinne für das an sich Sachgemässe und den Verhältnissen Angemessene behandelnden Geistes. Wie richtig und treffend Luther selbst sein Verhältniss zu Melanchthon zu würdigen wusste, bezeugen mehrere Stellen seiner Schriften.

Seitdem Melanchthon in Wittenberg war, schlossen sich die Humanisten immer zahlreicher und entschiedener an Luther's Sache an, sie erkannten in ihm einen durch ein gemeinsames Interesse mit ihnen verbundenen Kampfgenossen. Selbst Erasmus liess um jene Zeit im Jahr 1519 die ersten für Luther's Sache günstigen Aeusserungen von sich ausgehen, die besonders bei dem Kurfürsten viel dazu beitrugen, ihn in seinem Interesse für Luther zu bestärken. Männer wie Ulrich von Hutten suchten hauptsächlich das nationale Interesse der Deutschen anzuregen, indem sie mit aller Macht darauf hinarbeiteten, die deutsche Nation über die schmachvolle Knechtschaft aufzuklären, in welcher sie durch den Despotismus und die Habgier der römischen Curie gefangen gehalten werde, und sie zur Zerbrechung dieser Fesseln aufforderten. Mehrere theils von Hutten selbst theils in seinem Geiste verfasste Flugschriften, welche die stärksten Angriffe auf Rom und die Hierarchie enthielten, circulirten gerade in jenen Jahren (vgl. Hagen a. a. O. S. 47). Auch sie waren der Sache sehr förderlich, die durch sie immer mehr zu einer deutschen Nationalsache wurde. Günstig war ferner auch jetzt noch die politische Rücksicht, welche der Papst wegen der Kaiserwahl auf den Kurfürsten zu nehmen hatte. Wie sehr ihm daran gelegen war, ist daraus zu sehen, dass die geweihte goldene Rose, welche der Papst jährlich einem der ersten Fürsten als Zeichen der apostolischen Gnade zu senden

pflegte, diessmal dem Kurfürsten von Sachsen zugedacht war. Auch der Ueberbringer war mit besonderer Absicht gewählt. Es war der päpstliche Kammerherr Carl von Miltiz, ein geborner Sachse, der zugleich den Auftrag hatte, wegen der Sache Luthers die geeigneten Schritte zu thun. Er benahm sich auch wirklich dabei mehr deutsch als römisch, er stimmte selbst in die Klagen über die kirchlichen Missbräuche und das Unwesen der Ablassprediger ein, und setzte besonders dem schändlichen Tezel durch Strafpredigten und Drohungen so zu, dass er seine letzten Tage (er starb bald darauf) in grosser Niedergeschlagenheit zubrachte. Da Miltiz schon auf dem Wege sich zu überzeugen Gelegenheit gehabt hatte, wie wenig durch Gewalt auszurichten sei, so schlug er gegen Luther den Weg der Güte und des Vertrauens ein. Luther wurde auch dadurch so gewonnen, dass er bei der Zusammenkunft in Altenburg am 3. Jan. 1519 sich zu Erklärungen verstand, durch welche der von ihm gestiftete Schaden wieder gut gemacht werden sollte. Er versprach an den Papst zu schreiben, sich ihm demüthig zu unterwerfen und zu bekennen, dass er zu hitzig und scharf gewesen sei, aber nicht die Absicht gehabt habe, der heiligen römischen Kirche zu nahe zu treten. Er wollte selbst in einer öffentlichen Schrift zum Gehorsam gegen Rom ermahnen und erklärte sich damit einverstanden, dass die Untersuchung seiner Sache einem deutschen Bischof übertragen und indess beiden Theilen Stillschweigen auferlegt werde. Am wenigsten war auf das letztere Versprechen zu halten. Die Leipziger Disputation war schon damals verabredet. Eck, durch den Erfolg seiner Obelisken nicht befriedigt, wollte eine neue Lanze mit dem Gegner brechen. Er hatte sich in Augsburg mit Luther darüber besprochen, dass er mit Karlstadt, welcher noch vor Luther gegen Ecks Obelisken geschrieben hatte, über die Lehre von der Gnade und den freien Willen öffentlich zu disputiren wünsche. Karlstadt gab seine Einwilligung dazu und Eck machte die Disputation in einem Programm überall bekannt, er hatte aber dabei die arglistige Absicht, auch Luther in den Streit hineinzuziehen und bezeichnete daher in der öffentlichen Ankündigung als Gegenstand des Streits auch Behauptungen, die weit mehr Luther als Karlstadt angehörten. Diess nahm Luther so auf, dass er sich nun an das Miltiz gegebene Versprechen nicht länger gebunden hielt und sich gleichfalls zur Disputation anschickte. So kam die Disputation zu

Leipzig vom 27. Juni bis zum 16. Juli im Jahr 1519 zu Stand
Zuerst disputirte Karlstadt, war aber dem disputirfertigen Eck nic
gewachsen. Nach ihm trat Luther auf, um nicht wie Karlstadt üb
die Lehre von der Gnade und dem Willen, sondern über den Prim
des Papstes zu disputiren. Diesen neuen Gegenstand hatte Eck
seinen Streitsätzen zur Sprache gebracht, indem er die Behauptu
für falsch erklärte, dass die römische Kirche vor Silvester den Pr
mat nicht gehabt habe. Dagegen hatte Luther die These aufgestel
der Primat der römischen Kirche datire sich erst von den Decret
der Päpste innerhalb der letzten 400 Jahre. Diese These konn
Luther, da man damals noch allgemein an die Aechtheit der falsch
Decretalen glaubte, bei der Disputation nicht aufrecht erhalten, u
so mehr aber zeigte er bei den Schriftbeweisen seine Ueberlegenhei
Auch das Argument wusste er gut durchzuführen, dass die gri
chische Kirche den Papst niemals anerkannt habe und doch sei
die Griechen nicht für Ketzer erklärt worden; die griechische Kirc
bestehe ohne den Papst, sei so gut eine christliche, wie die römisch
man könne doch die Kirche nicht verdammen und aus dem Himm
stossen, welche die besten Väter hervorgebracht habe. Als Ec
die Meinung Luther's, dass der römische Primat eine blos mensc
liche Einrichtung sei, für die Ketzerei der Waldenser, Wicliffs un
Hussens erklärte, die von den Päpsten und besonders von den al
gemeinen Concilien verdammt worden sei, hatte Luther nur d
Wahl, entweder dem Gegner mehr einzuräumen, als er konnte, od
auch der Auctorität der Concilien zu widersprechen. Ohne Beden
ken that er das Letztere und sagte zum allgemeinen Erstaune
unter den Artikeln Hussens, über welche das Konstanzer Conc
sein Verdammungsurtheil ausgesprochen habe, seien einige grund
christliche und evangelische. Man könne überhaupt nicht bewe
sen, dass nicht auch ein Concil irren könne. Darauf erwiederte Ec
wenn er glaube, dass ein rechtmässig versammeltes Concil irre
könne, so sei er ihm wie ein Heide und Zöllner. Diess ist d
Hauptresultat der Disputation; äusserlich betrachtet fiel es für Ec
weit glänzender aus, als für Karlstadt und Luther. Diess gestan
sich auch Luther selbst; wenige Tage nachher schrieb er an Spa
latin: *male disputatum est.* Um so mehr wurde der Streit in Schrifte
fortgesetzt. Indess war schon diess von Bedeutung, dass über d
von Luther zur Sprache gebrachten Fragen unter so allgemein

nahme ein öffentlicher Disputiract dieser Art gehalten wurde. Luther war auch Melanchthon gekommen und eine grosse Zahl Lehrern und Studirenden aus Wittenberg hatte sich dazu ein-den. Die Disputation wurde im Schlosse des Herzogs Georg dem dazu eingerichteten Saale gehalten und der Herzog war t dabei zugegen. Das öffentliche Interesse für Luther wurde dadurch belebt, besonders fühlten sich seitdem die böhmischen er zu ihm hingezogen. Sie schrieben an ihn und begrüssten ls einen zweiten Huss. Eck dagegen fuhr fort, wie er schon ipzig gethan hatte, Luther und seine Anhänger zu verketzern. ehr er aber auch durch die Leipziger Disputation die öffent-Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatte, um so schonungsloser le er in satirischen Volksschriften durchgezogen. Eine der gsten Schriften dieser Art ist: *Eccius dedolatus*, der gehobelte Sie erschien im März 1520 lateinisch, wurde aber deutsch arbeitet und zwar in Versen, um sie recht unter das Volk zu ;en. Der Verfasser ist wahrscheinlich Wilibald Pirkheimer. Es darin dargestellt, wie der durch seine Liederlichkeit auf's kenlager geworfene Eck von einem Chirurgen operirt wird. eckigte und unebene Eck wird solange gehobelt und mit Prä-bearbeitet, bis er hergestellt ist. Dann verlangt er, dass alles im gehalten werde, sonst machen die Poeten, wie der verdammte n, eine Komödie daraus. Zum Schluss wird gesagt, man solle ja nicht glauben, dass man einen Theologen, und noch dazu Scholastiker, zur Mässigkeit und Vernunft zurückbringen. e, diess werde erst geschehen, wenn Himmel und Erde zu-menstürzen. Das Wichtigste aber, was die Leipziger Disputation Folge hatte, war, dass Luther durch sie in ganz neue Fragen Untersuchungen hineingezogen wurde, die für seine fernere samkeit höchst fruchtbar geworden sind. Konnte man von d einem Zeitpunkt sagen, seine Gegner seien seine besten er gewesen, so war es jener. Mit den Schriften Hussens, die s Böhmen erhielt, wurde er jetzt erst bekannt; er sah zu seiner wunderung, wie Huss schon dasselbe, wie er, gelehrt hatte; die Schrift des Laur. Valla über die Schenkung Constantin's e er jetzt kennen und erstaunte über so schamlose Lügen in Decretalen. Seit Eck den Primat des Papstes zu einem seiner sätze gemacht hatte, war es dieser Punkt besonders, welchen

Luther immer schärfer in's Auge fasste. Um diese Zeit sprach (
die durch seine Studien in den Decretalen gewonnene Ueber:
aus, dass der Papst der eigentliche Antichrist sei, und Scl
Papstthum erschienen ihm in einem unversöhnlichen Widerst
diesen theologischen Studien nahm jetzt auch Melanchthon ei
eifrigen Antheil. Der protestantische Hauptgrundsatz, dass d
nichts anzunehmen verpflichtet sei, was nicht in der Schri
wurde hauptsächlich auch durch ihn schon damals festgeste
chenväter und Concilien, behauptete er, können gegen die
nichts beweisen, und die bisherige Theologie enthalte so Vie
sich mit der Schrift nicht vereinigen lasse. Dahin rechnete er
lich die Lehre von der Transsubstantiation und von den Sa
ten, und die Unfehlbarkeit des Papstes galt ihm als eine
Schrift und dem gesunden Menschenverstand streitende Anm
Ueber solche Früchte der theologischen Studien, in die sich M
thon immer mehr vertiefte, war Luther so erfreut und be
dass er von Melanchthon sagte, dieses Griechlein übertr
auch in der Theologie. Welche Fortschritte Luther in se
mals so gehobenen Stimmung, unter so mächtigen Anregun
Förderungen machte, beweisen mehrere seiner trefflichsten S
deren Entstehung in die nächste Zeit nach der Leipziger I
tion fällt, wie namentlich sein Sermon von dem hochwürd
ment des h. wahren Leichnams Christi vom November des
1519, in welchem er zuerst die Austheilung des Abendmahl
beiden Gestalten verlangte, seine Schrift an den christlich
deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung v
1520, und sein *Praeludium de captivitate babylonica eccle*
October 1520. Diese letztere Schrift enthält Luther's Kr
Lehre von den sieben Sakramenten, sie war als dogmatisch
schrift mehr nur für das theologische Publikum bestimmt, di
der genannten Schriften dagegen ist eine Volksschrift im
Sinn, wie Hagen sagt (a. a. O. S. 99), die Schrift, in we
nun zum erstenmal mit der rücksichtslosesten Entschieden
neuen Ideen in ihrem ganzen Umfang und mit allen Conse
dem grossen Publikum vorführte. Die Romanisten, sagt e
sich von jeher der Besserung des christlichen Standes wi
und zu dem Ende drei Mauern um sich gezogen; 1. wenn
weltlicher Macht in sie drang, haben sie gesagt, weltliche

habe nicht Recht über sie, die geistliche stehe über der weltlichen; 2. wenn man sie mit der Bibel strafen wollte, haben sie geantwortet, die Schrift dürfe niemand auslegen, als der Papst; 3. drohe man ihnen mit einem Concil, sagen sie, es dürfe niemand ein Concil zusammenberufen, als der Papst. Diese drei Mauern wolle er umstossen; die erste fällt durch den Grundsatz des allgemeinen Priesterthums der Christen; die zweite durch den Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit; die dritte fällt von selbst mit den zwei ersten. Hierauf geht er die einzelnen Stücke durch, die einer Verbesserung bedürfen, und sagt vom Papst: dieweil solch teuflisch Regiment nicht allein öffentliche Räuberei und Trügerei und Tyrannei der höllischen Pforten sei, sondern auch die Freiheit an Leib und Seel verderbe, so seien wir schuldig, allen Fleiss anzuwenden, solchem Jammer und Zerstörung der Christenheit zu wehren. Fast alles, was der Papst habe, sei gestohlen und geraubt. Zum Schluss wünscht er, dass Gott uns allen einen christlichen Verstand gebe, und sonderlich dem christlichen Adel deutscher Nation einen rechten geistlichen Muth, der armen Kirche das beste zu thun. In dem christlichen Adel richtete Luther seine Schrift an die deutsche Nation überhaupt, deren Vertreter der Adel war. In keiner andern Schrift traf er sosehr, wie in dieser, mit der nationalen Opposition zusammen, deren Hauptführer Ulrich von Hutten war. Auch dieser predigte ja beständig die Emancipation der Deutschen und namentlich auch des Kaisers von der Tyrannei des römischen Bischofs. Er und mehrere andere der angesehensten deutschen Ritter erklärten offen ihre Zustimmung zu der Sache Luther's und je ernster der Kampf wurde, welchem Luther entgegenging, mit um so regerem und gespannterem Interesse folgte man der weiteren Entwicklung desselben.

Die Hauptveranlassung dazu lag noch immer in der Leipziger Disputation und ihren nächsten Folgen. Der gehobelte Eck, der sich durch seine eitle Prahlerei die witzigsten Spottschriften zuzog, eilte voll Rachgier nach Rom, um von dort einen Hauptschlag auf das Haupt seines Gegners fallen zu lassen. Er brachte es wirklich dahin, dass am 15. Juni 1520 die berüchtigte Bulle ausgefertigt wurde, in welcher 41 Artikel aus Luther's Schriften als mehr oder minder ketzerisch verdammt, seine Schriften zum Feuer verurtheilt, und er und seine Anhänger, wofern sie nicht innerhalb einer Frist

von 60 Tagen widerrufen würden, mit dem Banne bedroht wı
Eck selbst wurde mit der Bekanntmachung und Vollziehun
Bulle in Deutschland beauftragt, trug aber, als er nach Deutsc
zurückkam, nicht die Ehre davon, die er sich versprochen
Er fand beinahe nirgends eine günstige Aufnahme; die Bi
zögerten, weil sie ihre Rechte verletzt glaubten, mit der Bek
machung der Bulle, und selbst in Leipzig musste Eck, dur
Drohungen der Studirenden geschreckt, bei Nacht und Neb
Flucht ergreifen. Nichts war mehr geeignet, die Wirkung der
sogleich zu vereiteln, als die Wahl eines solchen Vollstreckers
selben. Selbst die Gegner Luther's konnten darin nur das
einer heimtückischen Rachsucht erblicken. Luther hatte g
damals gegen Miltiz, der auf's Neue Unterhandlungen mit ih
geknüpft hatte, und aus Hass gegen Eck die Hoffnung nicht au
auf dem von ihm eingeschlagenen Wege der Milde eine Aussöh
einzuleiten, das Versprechen gethan, noch einmal zu seiner
schuldigung an den Papst zu schreiben. Als aber die Nachrich
Ecks Ankunft in Leipzig und von seiner Verdammungsbulle
Wittenberg kam, nahm Luther sein Versprechen zurück, er m
dagegen seine beiden Schriften von der Messe und von der l
lonischen Gefangenschaft der Kirche bekannt, in welchen er o
und gründlicher als in irgend einer seiner bisherigen Schrifte
Glaubenssystem der römischen Kirche in seiner Blösse darst
Ungeachtet die Sache jetzt so stand, drang doch Miltiz bei
dritten persönlichen Unterredung mit Luther (zu Lichtenbe
12. October) auf das Schreiben an den Papst, und Luther ver
sich dazu, um auch diesmal noch von seiner Seite die Hand
Frieden zu bieten. Er versprach sogar die bereits bekannt ge
dene Bulle mit Stillschweigen zu übergehen. Allein die Hoff
die Miltiz auf einen Brief setzte, musste sogleich verschwi
sobald er das von Luther verfasste Schreiben vor sich sah. In
solchen Sprache hatte noch niemand an einen Papst geschri
Die Rechtfertigung bestand nur in einer einfachen Darlegun
bisherigen Ganges der Sache und die Milderung nur darin, d
die Person Leo's von dem päpstlichen Stuhle trennte und ih
dauerte, dass er wie ein Schaaf unter den Wölfen, gleichwi
Daniel unter den Löwen, und wie Ezechiel unter den Scorpi
sei, bekennen aber müsse der h. Vater selbst, dass der röm

Stuhl, den man nennet römischen Hof, ärger und schändlicher sei, denn je kein Sodoma, Gomorrha und Babylonien gewesen ist. Aus einem Widerruf werde ewig nichts. Damit er, sagt er am Ende, nicht leer komme vor seine Heiligkeit, wolle er ihm zu einem guten Wunsch ein Büchlein mitbringen, daraus seine Heiligkeit schmecken mag, mit was für Geschäften er umgehen möchte, wenn es ihm vor seinen unchristlichen Schmeichlern möglich wäre. Luther sandte ihm seinen trefflichen Sermon von der Freiheit eines Christenmenschen, der ihn seinen Feinden gegenüber in seiner wahren Würde zeigte, und auf alles, was sie zu seiner Unterdrückung thaten und versuchten, die beschämendste Verachtung zurückwarf. Nachdem Luther so seine letzte Pflicht gegen den Papst erfüllt und manche kräftige Wahrheit, die ihn drückte, ausgesprochen hatte, wandte er sich mit um so leichterem Herzen und frischem Muth gegen die Bulle und den Vollzieher derselben, welchen er nun in einer eigenen Schrift „von den neuen Eckischen Lügen und Bullen" seine ganze Entrüstung mit aller Bitterkeit fühlen liess. Er nahm in dieser Schrift noch den Schein an, als ob er an der Aechtheit der Bulle zweifle, weil er nicht glauben könne, dass der römische Hof einem Eck sollte erlaubt oder aufgetragen haben, eine Bulle gegen ihn bekannt zu machen. Doch ganz Deutschland war zu gespannt, als dass Luther eine ganz unumwundene Erklärung gegen die Bulle länger zurückhalten konnte. Nachdem er am 17. Nov. seine Appellation an ein allgemeines Concil unter heftigen Ausfällen gegen den Papst wiederholt hatte, trat er noch in demselben Monat mit seiner Schrift wider die Bulle des Antichrists hervor, worin er unter beissenden Bemerkungen gegen die kindische Methode des römischen Hofs, Bücher zu verbrennen, statt sie zu widerlegen, erklärt, dass er alles, was seine Lehren, Schriften und seine Person betreffe, ruhig geschehen lassen, niemals aber bei dem Frevel schweigen werde, welchen man an der Wahrheit begehe, und hierauf an den einzelnen in der Bulle verdammten Artikeln die Unwissenheit, Blindheit und Bosheit seiner Gegner zeigt. Die ganze Wirkung der Bulle hing, nachdem sie in Deutschland bereits so viele Gleichgültigkeit und Verachtung erfahren hatte, einzig noch davon ab, wie der Kurfürst von Sachsen sie aufnehmen würde. In dieser Beziehung hatten die beiden päpstlichen Nuntien, Marino Caraccioli und Hieronymus Aleander, die mit Eck nach Deutschland gekom-

men waren und der Kaiserkrönung Karls V. beigewohnt hatten, zu Cöln, wo sie mit dem Kurfürsten von Sachsen zusammentrafen, die Anforderung an ihn gemacht, nach dem Inhalte der Bulle nicht nur alle Schriften Luther's verbrennen zu lassen, sondern auch ihn selbst zu strafen, oder doch gefangen zu nehmen und nach Rom zu senden. Allein der Kurfürst liess den Legaten am 4. November eröffnen, solange Luther's Sache nicht durch unparteiische und gelehrte Richter untersucht und seine Lehre aus der Schrift widerlegt sei, werde er die Verbrennung seiner Schriften nicht zugeben und nichts gegen ihn vornehmen. Zugleich erklärte er sich über die ganze bisherige Behandlung der Sache, seine und Luther's Handlungsweise, das dreiste Verfahren Eck's auf eine so kräftige und würdige Weise, dass die Legaten wohl sehen konnten, an seinem Interesse für Luther habe auch die eigene Ueberzeugung von der Wahrheit seiner Lehre Antheil. Darin bestärkte den Kurfürsten um diese Zeit eine Unterredung, die er in Cöln mit Erasmus über Luther hatte. Erasmus sagte geradezu, Luther's grösster Fehler sei, dass er dem Papst an die Krone und den Mönchen an die Bäuche gegriffen habe. Seine Gegner haben sich bisher nur der verächtlichsten Waffen gegen ihn bedient, und es sei ganz gegen den Geist des Zeitalters, die Wahrheit durch gewaltsame und verhasste Mittel unterdrücken zu wollen. Auch schon früher, in einem Schreiben an den Kurfürsten von Mainz im Nov. des Jahres 1519, hatte sich Erasmus zu Gunsten Luther's ausgesprochen. So vorsichtig und zurückhaltend er es that, so erwies er doch durch ein solches Urtheil, das aus seinem Munde so gewichtvoll war, Luther und seiner Sache einen sehr wichtigen Dienst. Auch schon diess trug nicht wenig aus, dass Erasmus, ungeachtet der Legat Aleander ihn auf jede Weise zu bewegen suchte, dass er als öffentlicher Gegner gegen Luther schreibe, sich standhaft weigerte, da er zu gut wusste, was er seiner Ehre schuldig sei. Glücklicher waren die Legaten bei dem neuen Kaiser. Er befahl, dass der Bulle zufolge in seinen burgundischen Erbländern die Schriften Luther's verbrannt werden. Bereits war diess auch an mehreren andern Orten geschehen, zu Antwerpen, Löwen, Mainz, Cöln, Ingolstadt, zum angenehmen Schauspiel für den Pöbel, aber auch unter lebhaften Aeusserungen des Unwillens. Luther konnte dadurch nur gewinnen, in seinem Feuereifer übte er aber jetzt eine Vergeltung aus, die nur aus der tiefsten Verachtung seiner Gegner

hervorgehen konnte. Am 10. Dezember lud Luther durch öffentlichen Anschlag alle Studenten zu Wittenberg ein, sich um 9 Uhr Morgens zu versammeln. Zur bestimmten Stunde führte er eine ziemliche Zahl Doctoren und Studenten vor das Elsterthor. Es wurde ein Holzstoss errichtet, einer der angesehensten Magister zündete ihn an; als er brannte, trat Luther vor das Feuer hin, warf das Decret Gratians, die Decretalen, Clementinen, Extravaganten, d. h. das gesammte kanonische Recht, ferner Schriften von Eck und Emser, und oben darauf die päpstliche Verdammungsbulle in's Feuer mit den Worten: Weil du den Heiligen des Herrn betrübt hast, so betrübe und verzehre dich das ewige Feuer. So kühn sagte sich Luther durch diese auffallende That, deren Gründe er unmittelbar darauf in einer eigenen Schrift darlegte, von aller Gemeinschaft mit dem Papst und der römischen Kirche los! Ohne irgend eine Schonung liess nun Luther in allen seinen Schriften aus dieser Zeit seinem Grimm gegen den Papst und seine verächtlichen Gegner aus. Im Anfang des Jahres 1521 ging er schon so weit, nun zum erstenmal auch ausführlich zu beweisen, dass der Antichrist der Schrift kein anderer sei, als der Papst, denn davon sei jetzt nicht mehr die Rede, *an sit Papa*, sondern nur noch *quid est*, *et conclusum est, Papam esse Antichristum.* Die täglichen Beweise, die Luther von der allgemeinen regen Theilnahme der ganzen deutschen Nation an seiner Sache erhielt, flössten ihm ein unglaubliches Vertrauen auf sich und auf seine Sache ein. Streit- und Schmähschriften, satirische Volksschriften circulirten in zahlloser Menge, bildliche Darstellungen (von Lucas Kranach) brachten das Volk in Bewegung, und die päpstliche Verdammungsbulle wurde sogar in Volksliedern zum allgemeinen Spott und Schimpf. Schon früher, gerade zu der Zeit, da Eck seinen Donnerkeil in Rom schmiedete, hatte Luther von dem deutschen Adel die ermuthigendsten Zusicherungen erhalten. Der edle und fromme fränkische Ritter, Silvester von Schaumburg, liess ihm, als er seinen Sohn nach Wittenberg sandte, melden, er möchte sich doch ja nicht nach Böhmen begeben, wenn er in Sachsen nicht mehr sicher wäre, sondern zu ihm kommen, er und hundert andere deutsche Ritter seien bereit, ihn gegen alle seine Feinde zu schützen. In gleichem Sinn schrieb Franz von Sickingen, der tapferste Held seiner Zeit, an ihn, und Ulrich von Hutten, der freisinnige, kraft- und geistvolle, wahrhaft ritterliche Mann, war

ohnediess, wie er Luthern und Melanchthon wiederholt erklärt hatte, zu allem bereit und mit Feder und Schwert stets thätig und schlagfertig gegen die römische Tyrannei. Unzählige Volksschriften, die überall umherliefen, hatten ihn zum Hauptverfasser. Aus Veranlassung solcher Zusicherungen und in der Stimmung, in welche sie ihn versetzten, schrieb Luther seine Schrift: An kaiserliche Majestät und den christlichen Adel deutscher Nation, von des christlichen Standes Besserung, die er im Juni 1520 bekannt machte. Sie ist eine Volksschrift voll Kraft und Leben, in welcher Luther von dem Laienstande die Hülfe für die Kirche erwartete, die der geistliche Stand ihr nicht gewähre. Sie war, wie sie Luther's Freunde schon damals ansahen, das Signal zum entscheidenden Angriff. In dieser Absicht machte Luther auf die allgemeine Noth der Christenheit und auf das schändliche Joch, das besonders auf der deutschen Nation laste, auf das nachdrücklichste aufmerksam, und versetzte durch den ganzen Inhalt der Schrift, in welcher er alles zusammenfasste, was sich ihm bei seinen bisherigen Untersuchungen über das Papstthum ergeben hatte, demselben den empfindlichsten Schlag, welchen er hierauf in seiner zweiten Hauptschrift desselben Jahres *De captiv. Babyl.* von einer andern Seite ebenso kräftig wiederholte [1]).

4. Der Reichstag zu Worms 1521.

So war Luther's Sache bereits Sache der Nation geworden, als im Anfange des Jahres 1521 der Reichstag zu Worms eröffnet wurde, auf welchem auch diese Angelegenheit zur Sprache kommen musste. Der Kaiser schrieb schon auf der Reise nach Worms an den Kurfürsten von Sachsen, dass er auch Luthern auf den Reichstag mitbringen sollte, damit er von gelehrten und verständigen Männern gehört würde. Der Kurfürst konnte sich aber dazu nicht entschliessen, da er zu zweifeln Ursache hatte, ob Luther in Worms sicher genug sein würde. Aus ganz anderem Grunde widersetzten sich die päpstlichen Legâten der Berufung Luther's nach Worms. Sie sahen die grösste Kränkung darin, eine in Rom entschiedene Sache noch vor einen andern Richterstuhl zu ziehen, und einen schon verdammten Ketzer, selbst im Falle einer noch so gewissen Ver-

1) Vergl. Ranke, Zeitalter der Reformation. I. S. 434. Momente des Abfalls.

dammung, auf dem Reichstag erst noch zur Vertheidigung zuzulassen. Um auf dem Reichstage mit grösserem Nachdrucke handeln zu können, bat Aleander den päpstlichen Hof sehr dringend um Unterstützung, wovon die Folge war, dass eine zweite Bulle erschien, welche nicht blos bedingungsweise, wie die erste, sondern unbedingt Luther verdammte, übrigens beinahe keine Wirkung hatte. Auf dem Reichstage selbst hielt Aleander eine lange Rede, in welcher er die gehässigste Schilderung von Luther's Irrlehren machte und darauf drang, dass ohne Verzug im ganzen Reiche Luther's Lehre verboten und seine Schriften verbrannt werden sollten. Nachdem der Kaiser durch seinen Beichtvater, Johannes Glapio, bei dem Kurfürsten von Sachsen, oder vielmehr dessen Kanzler Pontanus, noch einen vergeblichen Versuch zu einer friedlichen Ausgleichung, zu welcher sich Luther nun nicht mehr verstehen konnte, gemacht hatte, machten die Reichsstände den Antrag, dass Luther unter sicherem Geleit nach Worms berufen und von verständigen Männern verhört werden möchte, ehe man irgend etwas weiteres gegen ihn vornehme. Zugleich legte die Versammlung der Stände dem Kaiser eine Reihe von Beschwerden (es waren zusammen 101) über Missbräuche vor, durch welche die deutsche Nation schon so lange vom römischen Stuhl bedrückt werde, und zu deren Abstellung der Kaiser in Folge seiner Capitulation dringend aufgefordert wurde. Diese Beschwerden betrafen eine Reformation der Kirche in demselben Sinne, in welchem schon seit mehr als einem Jahrhundert so vieles darüber verhandelt worden war. In der Opposition gegen die weltlichen Eingriffe des römischen Stuhls waren die Stände mit Luther eigentlich einverstanden. Sie unterschieden diese Seite der Sache Luther's von der dogmatischen genau, von der Meinung Luther's wider die Lehre und den Glauben, „den sie, ihre Väter und Voreltern bisher gehalten." (Ranke S. 476). Nach dem Antrage der Stände wurde nun Luther am 6. März unmittelbar von dem Kaiser mit dem Versprechen eines vollkommen sichern Geleits und in ehrenvollen Ausdrücken nach Worms berufen. Das Edikt wegen der Verbrennung seiner Schriften wurde noch zurückbehalten, und dafür inzwischen blos ihre Auslieferung an den Kaiser befohlen. Luther selbst war, während von seinen Freunden und Feinden über seine Berufung nach Worms berathschlagt wurde, keinen Augenblick in dem Entschlusse wankend, daselbst

zu erscheinen, in der Ueberzeugung, dass er von Gott nach W
berufen werde, wenn ihn der Kaiser berufe. Nur um blos zu w
rufen, wollte er nicht kommen; da aber das kaiserliche Beruf
schreiben von einem Widerruf nichts enthielt, so machte e
mit Justus Jonas, Nicolaus Amsdorf und dem Rechtsgelehrten
ronymus Schurff, vom kaiserlichen Herold begleitet, nach W
auf den Weg, zwar in der unzweifelhaften Voraussetzung
Schicksal Hussens entgegenzugehen, aber auch mit so frohem
dass er Spalatin, der ihn noch in der Nähe der Stadt vor de
vermeidlichen Gefahr warnen liess, die berühmte Antwort
„Und wenn so viel Teufel auf mich zielten, als Ziegel auf de
chern, doch wollt' ich hinein." Gleich am Tage nach seiner An
in Worms, am 17. April, wurde er von dem Reichserbmar
Ulrich von Pappenheim, unter dem grössten Volksgedräng
dem Zuruf manches edlen deutschen Mannes in die Reichsvers
lung eingeführt, wo man ihm die Fragen vorlegte, ob er die Bü
die man ihm zeigte, als die seinigen erkenne, und ob er, w
enthielten, widerrufen wolle. Die erste Frage bejahte Luther so
sobald nach Schurff's Erinnerung die Bücher namentlich an
ben waren, wegen der zweiten Frage erbat er sich Beden
aber nur um eine so wichtige Sache mit der gehörigen Beso
heit und Würde zu behandeln. Um so gespannter war die
meine Erwartung, als er am Nachmittage des folgenden Tages
der auftrat. Schon brannten die Fackeln im Saale der Reic
sammlung, als er endlich vorgeführt vor dem Kaiser, den Kurf
und den übrigen Fürsten und Herren zu reden begann. Er t
die Schriften, die er widerrufen sollte, in drei Klassen, in B
der christlichen Lehre, Schriften wider die Missbräuche des
zu Rom und Streitschriften, und erklärte bei jeder ders
warum er sie nicht widerrufen könne. Er könne seine B
nicht anders vertheidigen, als mit dem Worte Christi: ha
übel geredet, so beweise es, dass es unrecht ist. Ueber
man ihn mit prophetischen und apostolischen Schriften,
er geirrt, so wolle er allen Irrthum widerrufen, und der erst
der seine Büchlein in's Feuer werfe. Alles diess sprach
deutsch, um des Kaisers willen wiederholte er es lateinisch
man hierauf eine runde und einfache Antwort von ihm ver
so antwortete er: Weil ich denn eine schlechte, einfältige, ri

Antwort geben soll, so will ich eine geben, die weder Hörner noch Zähne haben soll, nämlich also: „Es sei denn, dass ich mit Zeugnissen durch die Schrift, oder mit öffentlichen, klaren und hellen Gründen und Ursachen überwunden und überwiesen werde (denn ich glaube weder dem Papst, noch den Concilien alleine nicht, weil es am Tage und offenbar ist, dass sie oft geirrt haben und ihnen selbst widersprechend gewesen sind), und ich also mit den Sprüchen, so von mir angezogen und angeführt sind, überzeuget und mein Gewissen in Gottes Wort gefangen ist, so kann und will ich nichts widerrufen, weil weder sicher noch gerathen ist, etwas wider das Gewissen zu thun. Hier steh' ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir, Amen." Man darf wohl behaupten, dass dieser Moment der grösste und schönste in Luther's Leben war. Er sprach nicht nur mit so edler Unerschrockenheit, sondern auch mit so reiner Demuth, dass seine ganze Erscheinung beinah allgemein, auf Freunde und Feinde, besonders auf die Deutschen, den tiefsten Eindruck machte. Kurfürst Friedrich freute sich mit einem gewissen Stolz eines solchen Mannes; er rühmte es, dass er vor Kaiser und Reich so gut gesprochen, und besonders gefiel ihm, dass er, was er zuerst deutsch gesagt, also geschickt lateinisch wiederholt hatte; er war seitdem um so fester entschlossen, zu seiner Rettung zu thun, was er konnte. Nur dem Eindrucke, welchen Luther gemacht hatte, ist es zuzuschreiben, dass die Stände, als der Kaiser am folgenden Tag der Reichsversammlung kund that, er wolle Luther in die Acht erklären, noch auf einer Frist von drei Tagen zu weitern Unterhandlungen mit Luther bestanden. Man hoffte immer noch Luther durch Privatunterredungen wenigstens dahin zu bringen, dass er das Erkenntniss über seine Schriften dem Kaiser und den Ständen überlasse. In dieser Absicht wandten sich namentlich die Kurfürsten von Trier und Brandenburg, Herzog Georg von Sachsen, und die Bischöfe von Augsburg und Brandenburg an Luther. Der Wortführer war der badische Kanzler D. Vehus. Luther war zu allem bereit, wofern es nach Gottes Wort und der h. Schrift geschehe. Zuletzt gab er dem Erzbischof und Kurfürst Reichard von Trier, der ihn noch besonders durch väterliche Ermahnungen zum Nachgeben bestimmen wollte, die Antwort: er wisse nichts besseres als den Rath Gamaliel's, sei der Rath oder das Werk aus Menschen, so werde es untergehen; sei es aber aus Gott, so werden sie es nicht

dämpfen können. „Ist meine Sache nicht aus Gott, so wird sie über zwei oder drei Jahre nicht währen, ist sie aber aus Gott, so wird man sie nicht können dämpfen.“ Luther blieb standhaft bei der einmal gegebenen Erklärung und wollte von keiner Ausflucht Gebrauch machen, die wenigstens die Verschiebung des entscheidenden Urtheils über ihn zur Absicht hatte. So verliess er nun Worms am 26. April, doch unter sicherem Geleit; denn obgleich Einige es ihm für die Rückreise versagen wollten, so hatte es doch die deutsche Redlichkeit nicht zugegeben, nur sollte er unterwegs nicht durch Predigen und Schreiben das Volk erregen. Endlich wurde am 26. Mai das kaiserliche Edict bekannt gemacht, in welchem Luther mit allen seinen Anhängern für einen offenbaren Ketzer erklärt, in die Acht und Aberacht gethan, seine Bücher verboten, und alle, so ihn noch schützen würden, in dieselbe Strafe verdammt wurden. In den abscheulichsten Ausdrücken werden Luther's Ketzereien und Bosheiten aufgeführt: er lehre ein freies, aller Gesetze entbundenes, viehisches Leben, er habe nicht als Mensch, sondern als der böse Feind in Gestalt eines Menschen mit angenommener Mönchskutte die verdammtesten Ketzereien in eine stinkende Pfütze versammelt und selbst etliche neu erdacht. Dabei darf man nur wissen, dass der Verfasser des Edicts der Legat Aleander war. Auch wurde es keiner förmlichen Berathung unterworfen, sondern nachdem schon mehrere Fürsten den im Grunde bereits aufgelösten Reichstag verlassen hatten, wurden die noch anwesenden Stände in der Behausung des Kaisers in einem günstigen Moment durch Ueberraschung dazu gebracht, es anzunehmen. Diess geschah am 26. Mai, man setzte aber das Datum auf den 8. Mai zurück, damit es mit Genehmigung der sämmtlichen Reichsstände gegeben zu sein scheine. Welche Achtung konnte ein solches Edict ansprechen? Es begann mit Einem Worte schon auf dem Reichstage zu Worms jene Trennung der deutschen Nation und jene Auflösung des deutschen Reichs, die seitdem geblieben ist und sich immer mehr befestigt hat. Auch wurde ja jenes päpstliche Edict, zu welchem der Kaiser seinen Namen lieh, mehr nur zur Rache erlassen, um die Deutschen, weil sie nun doch das römische Joch abschütteln wollten, dafür um so mehr unter sich selbst zu entzweien. Merkwürdig ist die Aeusserung Aleanders: *si nihil adeo praeclare his Comitiis effecimus, tamen certum est, nos magnam hoc Edicto in Germania lanienam*

tare, qua Alemanni ipsi in viscera sua saevientes propediem proprio sanguine suffocabuntur. Seckendorf *Comment. de Lu-* 1. S. 158. *Sculteti Annal. 1. p. 75.* Marheineke, Geschichte eutschen Reform. I. S. 275.

Luther war inzwischen auf dem Rückwege nach Eisenach ge- ıen. Von hier aus wollte er einige Freunde in der Nähe besu- als er plötzlich nicht weit von Altenstein und Waltershausen wei verkleideten Rittern mit anscheinender Gewalt aus dem n gehoben, auf ein Pferd gesetzt, in den Wald entführt und acht auf die Wartburg bei Eisenach, den Sitz der alten Land- n von Thüringen, gebracht wurde. Kurfürst Friedrich hatte veranstaltet, um Luthern, der damals sich jeder Gefahr ausge- hätte, für die bedenklichste Zeit in Sicherheit zu bringen. Hier er nun einsam und trübe gestimmt und öfters geplagt von chtungen des Teufels, in der Gegend Junker Jürgen genannt, end, unbekannt mit dem Geheimniss, von welchem ausser dem irsten nur wenige wussten, die Feinde über seine Unterdrückung ckten, die Freunde trauerten. Doch gab er von Zeit zu Zeit den ernsten Arbeiten, mit welchen er sich beschäftigte, eine e des Lebens, und die Blitzesstrahlen seines Feuergeistes zuck- on der Wartburg herab in die Nähe und Ferne. Die elenden er, die schon glaubten, der Löwe sei auf immer verschwunden, nymus Emser, ein Leipziger Theologe, ein Schwabe von Ge- der schon früher gegen Luther geschrieben hatte, Jacob La- s, ein Löwener Theologe, der Dominicaner Ambrosius Katha- , die Pariser Theologen, die mit einer Censur seiner Lehren orgetreten waren, fühlten in eigenen Schriften seine kräftige l. Am nachdrücklichsten erhob er sich gegen den Erzbischof echt von Mainz, der nach Luther's Verdammung sogleich wie- inen Ablassmarkt zu Halle in Sachsen errichten wollte. So- h schrieb Luther gegen den neuen Abgott in Halle. Seine nde verhinderten die Bekanntmachung der Schrift. Dafür schrieb n an den Erzbischof selbst im strafendsten Ernste einen Brief, eine so demüthige Antwort des Erzbischofs zur Folge hatte, man nicht weiss, ob man mehr über die Kühnheit Luther's t in einer solchen Lage, oder über die verächtliche Schwäche r Gegner erstaunen soll. Das vermochte damals der geächtete verbannte Mönch gegen den ersten Fürsten Deutschlands!

5. Luther auf der Wartburg und die Vorgänge in Wittenberg.

Während Luther in jedem Fall auf der Wartburg geborgen war, war auch für seine Sache nichts zu fürchten, sie hatte gerade jetzt den besten Fortgang. Sein Auftreten auf dem Reichstag und das gegen ihn erlassene Edict hatte nur die Wirkung, dass seine Sache um so populärer wurde, sie fasste immer tiefere Wurzeln im Bewusstsein des Volkes. Den Censurverordnungen des Edicts zum Trotz verbreiteten sich aufregende Flugschriften in allen Richtungen, und man konnte schon jetzt sehen, dass die Vollziehung des Wormser Edicts auf einen unüberwindlichen Widerstand stossen werde. Je volksmässiger aber die Sache Luther's wurde, um so mehr erhielt sie jetzt auch eine radikale Schärfe, durch welche neue Erscheinungen herbeigeführt wurden. Man machte jetzt nicht nur Ernst damit, die Grundsätze, die bisher erst aufgestellt werden mussten, um sie zur Anerkennung zu bringen, auch practisch ins Leben einzuführen, sondern man zog auch aus ihnen Consequenzen, die über ihre ursprüngliche Berechtigung hinauszugehen schienen. Das Erste, was in dieser Beziehung geschah, war, dass jetzt Priester vom Cölibatsgelübde sich lossagten und sich verehlichten. Einer derselben, der zum Gebiet des Herzogs Georg von Sachsen gehörte, musste dafür im Gefängniss büssen. Gegen einen andern aber, Bartholomäus Bernhardi von Feldkirch, Probst in Kemberg, welchen der Kurfürst Albrecht als Erzbischof von Magdeburg aus denselben Gründen zur Verantwortung ziehen wollte, liess sich der Kurfürst von Sachsen nicht als Schergen der geistlichen Gewalt gebrauchen. Karlstadt liess schon im Juni 1521 eine eigene Schrift gegen Cölibat und Klostergelübde erscheinen. In Wittenberg glaubte man jetzt sogar überhaupt mit der Kutte nicht mehr selig zu werden. Dreizehn Augustiner traten auf einmal aus, und die übrigen hielten sich bei der allgemeinen Aufregung in ihrem Barfüsserkloster nicht mehr für sicher. Ein Convent der Augustiner in Meissen in Thüringen, der sich zu Ende des Jahres 1521 in Wittenberg versammelte, war der Meinung, es stehe jedermann frei, das Kloster zu verlassen, oder darin zu bleiben, nur solle der, der gehe, seine Freiheit nicht fleischlich missbrauchen. Auch von der Abschaffung der Privatmessen war schon die Rede, man wurde aber darüber

ıicht einig und der Kurfürst wollte es indess bei dem alten Gebrauch gelassen wissen. Karlstadt liess sich jedoch dadurch von Neuerungen m Gottesdienste nicht abhalten. Ein in ihm neuerwachter Geist hatte chon angefangen, ihn in neue Bahnen fortzureissen, als noch eine veitere Bewegung hinzukam. In Zwickau im sächsischen Erzgebirge hatte sich eine schwärmerische Secte gebildet, deren Haupt Claus Storch, ein Tuchmacher, war. Sie wollten über Luther hinaus, weil er sich zu sehr an die Bibel halte, der Mensch könne nur durch den Geist gelehrt werden. Charakteristisch war besonders hre Verwerfung der Kindertaufe, weil Unmündige keines Glaubens ähig seien. Wie diese Ideen in ihnen angeregt wurden, lässt sich nicht weiter verfolgen, so leicht sie sich im Allgemeinen aus dem Geiste der Zeit begreifen lassen. Nachdem sie als Neuerer Zwickau hatten verlassen müssen, kamen mehrere von ihnen nach Wittenberg, wo sie mit Melanchthon über die Kindertaufe sich unterredeten und mit dem aus ihnen redenden Geist demselben anfangs sosehr imponirten, dass er in grosse Verlegenheit darüber war, was er aus ihnen machen sollte. Der Kurfürst, der sie sehr ungern in Wittenberg sah, liess sich auf Melanchthons Verwendung bestimmen, sie zu dulden, wenn sie sich ruhig verhalten. So blieben sie und wirkten im Stillen fort und bald zeigte sich, welche empfängliche Gemüther sie in Wittenberg für ihre neuerungssüchtigen Ideen gefunden hatten. Karlstadt begann damals seine bekannte Bilderstürmerei. Auf seine Veranlassung verlangte die Wittenberger Gemeinde von dem Rath die Abschaffung aller nicht schriftmässigen Ceremonien. Er predigte jetzt sogar die Nutzlosigkeit aller Gelehrsamkeit und rieth in den Vorlesungen seinen Zuhörern nach Hause zu gehen und Ackerbau zu treiben, denn im Schweisse seines Angesichts solle der Mensch sein Brod essen. Wozu brauchte man zu studiren, wenn, wie man an den Zwickauer Propheten sah, Gott mit den Laien redete und der Geist Gottes alles ohne Studium und Wissenschaft gab? Einer der Anhänger Karlstadts, der Rector der Knabenschule, warf die Bücher zum Fenster hinaus und forderte die Bürger auf, ihre Kinder aus der Schule zu nehmen.

In dieser kritischen Lage der Dinge, in welcher es sosehr auf der Spitze stand, welche Wendung die Sache der Reformation nehmen werde, konnte nur die persönliche Gegenwart Luther's die



Entscheidung gehen. Dem Kurfürsten schien es zwar bedenklich, wenn er schon jetzt wieder öffentlich auftrete, allein Luther liess sich nicht halten, der Boden brannte ihm unter den Füssen, er machte sich auf den Weg nach Wittenberg. Auf der Reise schrieb er an den Kurfürsten, er komme nach Wittenberg in einem gar viel höhern Schutz, denn des Kurfürsten. Er begehre gar keinen Schutz vom Kurfürsten, er wolle den Kurfürsten mehr schützen als der Kurfürst ihn schützen könne. Er sprach ein beinahe schwärmerisches Vertrauen in seine Sache aus und verachtete alles menschliche Thun sosehr, dass er den Kurfürsten ermahnte, in dieser Sache gar nichts zu thun, er solle nur als Kurfürst der Obrigkeit gehorsam sein, und die kaiserliche Majestät walten lassen, so sie ihn fahen oder tödten wolle. Nach dieser Ansicht wäre ja aber die nächste Pflicht des Kurfürsten nur gewesen, das Wormser Edict selbst an Luther zu vollziehen. Die Grösse seines Geistes und sein grossartiger Beruf zum Reformator zeigt sich aber nirgends glänzender als hier, als in der Entschiedenheit und Besonnenheit, mit welcher er sogleich das eigentliche praktische Moment der Sache zu treffen wusste. Er hatte von Anfang an die Sache ganz richtig beurtheilt: was die neuen Propheten von ihren Gesprächen mit Gott vorgaben, kümmerte ihn nur wenig, als er aber von den vorgenommenen Neuerungen hörte, durchschaute sein Scharfblick sogleich die ungeheuren Folgen, die eine so radikale Tendenz haben musste, und doch konnte er sich auch den Zusammenhang nicht verbergen, in welchem alles diess mit der von ihm eröffneten neuen Bahn des Geistes stand. Es kam daher darauf an, die Bewegung innerhalb der Richtung zu halten, in welcher sie, statt auf die Abwege der Zerstörung zu gerathen, eine neue Ordnung der Dinge begründen konnte. Sein richtiger Takt sagte ihm, dass hier durch Milde und Schonung mehr auszurichten sei, als durch harte Maassregeln. Daher verwarf er die gemachten Veränderungen nicht an sich, er sagte nur, man sei zu rasch verfahren, habe den Schwachen Aergerniss gegeben und das Gebot der Liebe verletzt. Es gebe Gebräuche, die man wohl durchaus abschaffen müsse, wie z. B. die Privatmessen; die meisten andern aber seien gleichgültig, es komme nicht so viel darauf an, ob man das Abendmahl unter Einer Gestalt nehme oder unter beiden, ob man heimlich beichte, im Kloster bleibe oder es verlasse, Bilder in den Kir-

hen habe, die Fasten halte oder nicht; darüber Gesetze zu machen, ärmen zu erregen, schwächern Brüdern Anstoss zu geben, sei her schädlich als heilsam. Indem er in diesem Sinne acht Tage ang täglich mit der ganzen Kraft seiner populären Beredtsamkeit redigte, wurde in Wittenberg die Ruhe wiederhergestellt, die wickauer Propheten, in welchen Luther eine vom Teufel angeettelte Geschichte sah, verliessen die Stadt, auch Karlstadt vereilt sich ruhig, grollte aber seitdem Luther darüber, dass er ihn us einer Bahn hinausgeworfen habe, in welcher er seinem eigenen eiste folgen zu können glaubte. Die Messe wurde so viel möglich iederhergestellt, man hielt sie sogar noch lateinisch, nur mit Wegssung der unmittelbar auf die Opferidee sich beziehenden Worte es Messkanons. Luther selbst blieb noch in seinem Kloster, erst 1 Jahr 1524 legte er seine Augustinerkutte ab, als er das veresene Kloster dem Kurfürsten übergab. Die Augustinermönche ielten an vielen Orten treulich zu dem Bruder Martinus [1]. Aber uch in den andern Mönchsorden gab es Manche, die mit Begeisteung die neue Richtung ergriffen, ebenso wenig fehlte es unter en Weltgeistlichen an solchen. Viele der damals bekannt gewordenen Reformationsfreunde waren zuvor theils Mönche theils Priester. Vurden sie verfolgt, so flüchteten sie sich nach Kursachsen und Vittenberg, wo damals Fremde aller Art immer ab- und zugingen. eberhaupt waren die so bewegten Jahre 1521—24 der Sache der eformation sehr förderlich. Man stimmte nicht nur der neuen ehre bei, sondern traf auch sogleich die zu ihrer Einführung öthigen Anstalten und Einrichtungen. Man beschloss, das Wort ottes solle rein und lauter gepredigt, das Abendmahl unter beiden estalten ausgetheilt, das Messopfer abgeschafft, Priester und lönche ihres Zwangs entlassen werden. Diess war der gewöhnche Gang besonders in den freien Städten. So wurde die Reforation im Jahr 1520 in Frankfurt a. M., Schwäbisch-Hall, Magdeurg, im Jahr 1524 in Ulm, Strassburg, Bremen, Nürnberg eingeührt. Die erste Anregung ging in der Regel von den Bürgern aus, s musste dann aber erst der Widerstand einer mehr oder minder ächtigen Gegenpartei überwunden werden. Zu diesen äussern

1) Ueber die Theilnahme der Augustiner an Luthers Sache s. Cornelius esch. des Münster. Aufruhrs 1856 1, S. 38 f.

Fortschritten kamen in derselben Zeit auch sehr wichtige, die Ueberzeugung von der evangelischen Wahrheit innerlich befestigende Momente hinzu. Nicht nur gab Melanchthon noch im Jahr 1521 in seinen *Loci communes* die erste systematische Darstellung der neuen Lehre, sondern es fällt auch in eben diese Zeit der Anfang der lutherischen Bibelübersetzung.

Wie die Reformation von Anfang an hauptsächlich eine Verbesserung der Glaubenslehre sein sollte, so konnte nichts von grösserer Wichtigkeit sein, als ein Versuch, die Grundsätze und Grundlehren, auf welchen sie beruhte, in ihrem Zusammenhange mit Sorgfalt zu entwickeln, und in ein helleres Licht zu setzen. Es geschah diess durch Melanchthon's berühmte *Loci theol.* oder *Loci communes rerum theolog.*, die noch im Jahr 1521 erschienen, und ursprünglich aus Melanchthon's Vorlesungen über den Brief an die Römer hervorgingen. Sie waren das erste Lehrbuch der reinen evangelischen Lehre, in welchem nun das Christenthum mit Einsicht in sein inneres Wesen, mit religiösem Sinn und Gefühl, in klarer Ordnung, edler einfacher Form, frei von dem Schwulst der Scholastik dargelegt und wissenschaftlich entwickelt wurde. Luther selbst hatte an diesem eine neue Epoche in der Theologie bezeichnenden Werke so grosse Freude, dass er es beinahe der hl. Schrift gleichstellte. In der That wirkte es auch ungemein viel für die Erkenntniss der evangelischen Wahrheit, da selbst Gegner ihm ihre Anerkennung nicht versagen konnten und von einer Religionspartei, die ein solches Werk erzeugte, eine günstigere Meinung erhalten mussten. Was Luther's Schriften für das grosse gemischte Publikum waren, war Melanchthon's Werk für den gebildeten und gelehrten Theil desselben; aber einen noch wichtigern Dienst leistete um diese Zeit Luther der grossen Masse des Volkes durch seine Uebersetzung der Bibel. Er benützte dazu den Aufenthalt auf der Wartburg, oder, wie er sagte, in seinem Patmos, wo er das ganze neue Testament vollendete. Nach seiner Zurückkunft wurde die Arbeit mit Melanchthon durchgesehen und verbessert. Im Jahr 1522 erschien so die Uebersetzung des neuen Testaments in einer sehr starken Auflage, und doch war noch in demselben Jahre eine zweite Ausgabe nöthig. Bald darauf ging er an die Uebersetzung des alten Testaments, von welchem zuerst die fünf Bücher Mosis im Jahr 1523 erschienen. Im Jahr 1532 war das Ganze in einzelnen Ab-

theilungen vollendet, und im Jahr 1534 erschien in Wittenberg die erste vollständige Bibel in der neuen Uebersetzung. Luther verwandte die grösste Sorgfalt und Anstrengung auf das Werk, das, ungeachtet er sich dabei des Raths und der Kenntnisse seiner Freunde Bugenhagen, Cruciger, Jonas und vorzüglich Melanchthon's bediente, doch mit allem Recht ganz das seinige zu nennen ist und das rühmlichste Zeugniss seiner Gelehrsamkeit und seines Scharfsinns gibt. Auch schon nach seiner gelehrten Seite gewürdigt, verdient das Werk die höchste Bewunderung; aber welche unendlich segensvolle Wirkungen hatte es für die Begründung und Förderung der Reformation und die Wiederherstellung des ächten evangelischen Christenthums. Die heilige Schrift sollte ja die einzige Grundlage und Erkenntnissquelle der neuen Kirche sein. Sie lag nun offen da, jeder konnte selbst über den Grund seines Glaubens urtheilen, und in das Herz des deutschen Volkes selbst war durch die Uebersetzung der Bibel in einer so volksthümlich deutschen, kräftigen Sprache, wie die Sprache Luthers ist, ein Keim gepflanzt, dessen lebendige Entwicklung durch keine Macht mehr unterdrückt werden konnte. Betrachtet man das Werk der Reformation aus dem Gesichtspunkt einer Befreiung von dem Zustande geistiger und religiöser Unmündigkeit, in welcher die Laien von den Priestern gehalten wurden, so konnte gewiss nichts ein wirksameres Mittel hiezu sein, als die deutsche Bibelübersetzung und was damit in Verbindung steht, die Einführung der deutschen Sprache beim Gottesdienst. In welcher ganz andern Gestalt, mit welchem neuen Interesse stellte sich nun dem Volke der ganze religiöse Cultus dar, sobald er in seiner Sprache gehalten wurde, mit welchem Recht konnte es sich nun erst in den ächten Besitz des Christenthums gesetzt sehen, seitdem es seine Urkunden selbst lesen und verstehen konnte. Es konnte sich nun selbst belehren und erbauen und wurde ebendadurch selbstständiger, von Priesterherrschaft unabhängiger und im Ganzen auf eine höhere Stufe der religiösen Erkenntniss und des religiösen Lebens gehoben. Nicht ohne Grund feindeten daher die Emser und Cochläus Luthern auch wegen seiner Bibelübersetzung an. Sie warfen ihm vor, er verfälsche die Schrift. Vor Luther gab es zwar auch schon einige ältere deutsche Bibelübersetzungen, aber sie konnten mit seiner originellen geist- und kraftvollen Arbeit so wenig in Vergleichung kommen, dass er

mit Recht als der erste deutsche Uebersetzer der Bibel anzusehen ist. Jene ältern Uebersetzungen (z. B. zu Nürnberg im Jahr 1477, zu Augsburg im Jahr 1518) waren nur nach der Vulgata verfertigt und erschienen anonym.

Während das Werk Luther's auf diese Weise gerade in den verhängnissvollen Jahren 1521 und 1522 einen so erfreulichen Fortgang hatte, ruhten nicht nur die alten Feinde nicht, sondern es traten auch neue auf den Kampfplatz. Mit Verwunderung bemerkt man unter den Gegnern, die zur schriftlichen Fehde mit Luther sich hervorwagten, auch ein gekröntes Haupt. Der König Heinrich VIII. von England, unter dessen Schwachheiten auch theologischer Ehrgeiz gehörte und Eifersucht auf die Könige von Frankreich und Spanien wegen der schönen päpstlichen Ehrentitel, mit welchen die Gunst der Päpste sie ausgezeichnet hatte, kam auf den unglücklichen Gedanken, an Luther zum Ritter der Orthodoxie zu werden. Er schrieb gegen Luther's Schrift von der babylonischen Gefangenschaft im Jahr 1521 eine Schrift zur Vertheidigung der sieben Sakramente der römischen Kirche. Die Schrift, in der ächt scholastischen Weise eines Thomisten abgefasst, war schwach und schlecht, doch für den König immer noch so gut, dass man nicht zweifelte, er sei nicht einmal der Verfasser. Einem solchen Gegner konnte Luther, ungeachtet der Kurfürst und seine Freunde es sehr wünschten, die Antwort nicht schuldig bleiben, und sie fiel so aus, dass er dabei nicht blos die Würde des Königs, sondern beinahe seine eigene vergass. Mit derselben Heftigkeit, mit welcher er seine verächtlichsten Gegner zu behandeln gewohnt war, fuhr er gegen den König los, und führte eine Sprache gegen ihn, wie sie königliche Ohren schon damals nicht ertragen konnten. Dafür tröstete der Papst den König, der ihm seine Schrift gewidmet hatte, mit dem Ehrentitel eines *Defensor fidei*, und da Heinrich selbst keine weitere Lust hatte, sich mit dem Manne, der mit Königen so unsäuberlich verfuhr, einzulassen, so wurde Erasmus aufgefordert, in die Schranken zu treten. Schon längst von Luther und seiner Partei vielfach gereizt, glaubte er es jetzt seiner eigenen Ehre schuldig zu sein, sich öffentlich gegen ihn zu erklären, und er wählte in seiner Schrift *De libero arbitrio* 1524 einen Gegenstand, bei welchem er Luther an seiner schwächsten Seite angreifen zu können meinte. Luther setzte ihm hierauf seine Schrift: *De servo*

itrio entgegen. Dieser Streit jedoch, in welchem Luther dem
ıen Erasmus gegenüber sich manche Blössen gab, die er nachher
ɔst wohl fühlte, gehört in Hinsicht der Fragen, die er betraf,
lie Dogmengeschichte.

6. Der Reichstag zu Nürnberg 1522 und 1524.

Richten wir unsere Aufmerksamkeit auf das Verhältniss der
formation und der Reformationspartei zu Papst, Kaiser und Reich,
zeigt sich, dass die damaligen politischen Verhältnisse im Ganzen
n Fortgang der Reformation sehr günstig waren. Unmittelbar
:h dem Reichstag in Worms wurde Kaiser Karl mit seinem Haupt-
ner, dem König Franz von Frankreich, in einen Krieg verwickelt,
· ihn so leidenschaftlich beschäftigte, dass er die deutschen An-
legenheiten sich selbst überliess. Der Bruder des Kaisers, der
zherzog Ferdinand von Oesterreich, der ein heftiger Feind der
ıen Lehre war und ihre Anhänger in seinen Staaten grausam
folgte, hatte noch weit ernstlicher, als mit den neuen Ketzern,
t dem alten Erbfeinde des christlichen Glaubens, mit den Türken
thun, die unter dem mächtigen Soliman bis an die Thore von
ien vordrangen. Auch im übrigen Deutschland waren die Fürsten
rch Parteien und Zwistigkeiten so getheilt, dass an eine Vereini-
ng zu einem gemeinen Endzweck nicht wohl zu denken war. In
m war inzwischen nach Leo's X. Tode, am Ende des Jahrs 1521,
drian VI., zu Utrecht geboren, der ehemalige Lehrer Karl's V.,
rch kaiserlichen Einfluss auf den päpstlichen Stuhl erhoben wor-
n, ein scholastisch gelehrter, ängstlich frommer, politisch be-
ıränkter Mann, der gerade durch die Gewissenhaftigkeit, mit
lcher er der Reformation entgegenwirken zu müssen glaubte,
am meisten beförderte, so dass die Schriftsteller der römischen
che selbst behaupten, er habe der Majestät des Papstthums einen
tlichen Stoss versetzt. Er war (vgl. Ranke, die römischen Päpste,
91) einer der würdigsten Päpste, der aber gerade desswegen
:hts ausrichten konnte. Auf ihn folgte schon im Jahr 1523
lius Medici unter dem Namen Clemens VII., der zwar in einem
dern Geiste zu handeln verstand, aber auch in ganz andere Ver-
ltnisse kam. Am wichtigsten mussten für die Sache der Refor-
ıtion die Reichstage sein, die in dieser Zeit gehalten wurden. Hier

musste es sich am auffallendsten herausstellen, wie es mit ihr stand, ob die öffentliche Meinung für oder gegen sie gestimmt war. Im Frühling des Jahres 1522 wurde ein Reichstag zu Nürnberg gehalten, auf welchem wegen der dringenden Angelegenheit, der Hilfe gegen die Türken, die Religionssache gar nicht zur Sprache kam. Um so mehr aber geschah diess, als man sich zu Ende desselben Jahres wiederum zu Nürnberg zu einem Reichstage versammelte. Der Erzherzog Ferdinand war als Statthalter des Kaisers auf demselben zugegen, und der Papst Hadrian VI. hatte den Legaten Franz Chieregati mit einem Schreiben an die Stände geschickt, in welchem Luther als der gefährlichste Feind der Kirche dargestellt, und den Deutschen unter den stärksten Vorwürfen zu Gemüth geführt wurde, wie ihre Voreltern den Joh. Huss und Hieronymus von Prag, die in Luther wieder lebendig auferstanden und von ihm auf's Höchste geehrt würden, zu Constanz mit verdienter Strafe belegt haben. In der Instruktion, die der Legat erhalten hatte und auf dem Reichstage vorlegte, war Luther sogar mit Muhammed zusammengestellt, weil er wie dieser die Vielweiberei, die Priesterehe gestatte. So wenig hatte sich die päpstliche Kanzleisprache nach dem Geist der Zeit geändert! So ernstlich aber der Papst auf die Unterdrückung der lutherischen Reformation drang, so erklärte er doch zugleich, dass er selbst zu einer Reformation entschlossen sei, da nicht geläugnet werden könne, dass seit einer Reihe von Jahren die ärgerlichsten Missbräuche vom heil. Stuhl ausgegangen, und die Krankheit vom Haupt in die Glieder, von den Päpsten herab in die niedern Prälaten gedrungen sei. Allein eben durch dieses für einen Papst zu ehrliche Geständniss verdarb Hadrian sich selbst das Spiel. Die deutschen Stände ergriffen die Gelegenheit und fassten nun in einer Reihe von hundert Beschwerden, die sie aufsetzten, alles zusammen, was Deutschland schon so lange durch die Päpste litt, mit der Drohung, wenn diesen unleidlichen Beschwerden nicht in einer bestimmten Zeit abgeholfen würde, werden sie selbst auf die hiezu geeigneten Mittel bedacht sein. Da die Stände eine solche Stellung gegen den Papst annahmen, so konnte keine grosse Geneigtheit zur Vollziehung des Wormser Edikts gegen Luther vorhanden sein. In dem von einem Ausschuss abgefassten und am 13. Januar 1523 den Ständen zur Berathung übergebenen Gutachten, das in der Hauptsache genehmigt wurde (vgl. Ranke, D. G. i. Z. d. R. II. S. 58 f.),

unterrichtet, dass, wenn man mit Ernst verfahren wollte, es angesehen werden könnte, man wolle die evangelische eit durch Tyrannei unterdrücken und unchristliche Missе handhaben, wovon die Folge nur Empörung und Abfall inne. Zur Beilegung der Unruhen trugen die Stände auf ein christliches Concil zu Strassburg, Mainz, Cöln, Metz oder einer deutschen Stadt an. Indessen wollen sie mit Kurfürst ch unterhandeln, dass Luther und seine Anhänger nichts schreiben und drucken lassen. Zudem versprachen sie auch ine Censur der neu herauskommenden Schriften anzuordnen. icklich aber trug das Gutachten darauf an, dass inzwischen Entscheidung eines Concils nur das heilige Evangelium und te Schrift nach rechtem christlichem Verstand gelehrt werlle. Bei den Verhandlungen darüber meinten die Geistlichen, ten namentlich die vier lateinischen Kirchenväter, Hiero-, Augustin, Ambrosius, Gregor, als solche genannt werden, eren Schriften man sich zu richten habe. Allein Luther's war schon so tief in die Nation gedrungen, dass man von ıctorität dieser lateinischen Kirchenväter nicht mehr viel wollte. Die Geistlichen konnten nicht durchdringen, es blos beschlossen, es solle nichts gelehrt werden als das lautere, reine Evangelium, gütig, sanftmüthig und christlich, er Lehre und Auslegung der bewährten und von der christ- Kirche angenommenen Schriften. So sehr hatten sich in der Zeit seit dem Reichstage zu Worms die Verhältnisse geän- Der sächsische Gesandte, Phil. von Feilitsch, protestirte jetzt

halten, der mit dem Anfang des Jahres 1524 eröffnet wurde. Der Cardinal Campegius trat auf demselben mit der ganzen Dreistigkeit eines päpstlichen Legaten auf, und der Kaiser liess durch seinen Gesandten sehr ernstlich auf genaue Vollziehung des Wormser Edikts dringen. So kam der Reichstagsabschied zu Stande, dass man dem Wormser Edikt so viel möglich nachkommen wolle. Doch wurde zugleich darauf beharrt, dass ein gemeines, freies, christliches Concil zu berufen höchst nöthig sei, worüber auf dem nächsten Reichstage zu Speier mit mehrerem gehandelt werden solle. Dazu solle jeder Stand gewisse gelehrte, tapfere Männer auswählen, um der neuen Lehre Bücher zu untersuchen und das Gute vom Bösen zu scheiden. So ernstlich das gemeint schien, so hatte doch Luther davon so wenig zu fürchten, als der Legate zu hoffen. Daher suchte er nun seinen Zweck auf anderem Wege zu erreichen. Da er sah, dass eine kräftige Vereinigung der Stände zur Vollziehung des Wormser Edikts nicht erwartet werden dürfe, so war er um so mehr darauf bedacht, die Stände zu entzweien, um allmählig die eine Partei durch die andere zu unterdrücken. Dieser ganz im Geist der römischen Politik entworfene Plan, welcher nun, so weit er zur Ausführung kam, auf das Schicksal der deutschen Reformation und des deutschen Reichs so grossen Einfluss hatte, war das Werk des Cardinals Campegius. Schon in Nürnberg zog er die Stände, die Luthern am meisten abgeneigt waren, in sein Interesse; zwei Monate nachher wurde sodann in Regensburg, wohin sich der Legate mit dem Erzherzog Ferdinand begeben hatte, zwischen diesem, den Herzogen Wilhelm und Ludwig von Baiern, dem Erzbischof von Salzburg, den Bischöfen von Trient und Regensburg, den Abgeordneten der Bischöfe von Bamberg, Speier, Strassburg, Augsburg, Constanz, Basel, Freisingen, Passau und Brixen der erste gegen die deutsche Reformation gerichtete Bund geschlossen. Die Partei, die ihn bildete, war zwar Anfangs noch nicht sehr bedeutend, selbst die erklärtesten Feinde Luther's, der Herzog Georg von Sachsen und der Kurfürst Joachim von Brandenburg, hatten keinen Theil an demselben, aber es war nun doch der Anfang zu einer Verbindung gemacht, die sich in kurzer Zeit bedeutend verstärken konnte, und zwar zu einer Zeit, wo die Freunde der lutherischen Reformation sich noch nicht öffentlich vom Papste losgesagt und noch nicht daran gedacht hatten, sich enger an ein-

ander anzuschliessen. Die genannten Fürsten und Bischöfe vereinigten sich zu Regensburg, in ihren Ländern das zu Worms gegen Luther und seine Anhänger erlassene Edikt mit aller Schärfe zu vollziehen, im Gottesdienst keine Aenderung zu gestatten, die verehlichten Priester und ausgetretenen Mönche nach der Strenge der Kirchengesetze zu strafen, das Evangelium nach der Auslegung der Väter und der von der Kirche genehmigten Lehre vortragen zu lassen, die Studirenden innerhalb drei Monaten bei Verlust ihrer Habe und der Aussicht auf Anstellung von Wittenberg nach Hause zurückzurufen, keinen von einem Fürsten in die Acht erklärten Lutheraner aufzunehmen. Komme ein Mitglied des Bundes in Folge dieses Verfahrens in Noth, so wollen ihm alle übrigen beistehen. Um übrigens auch dem Bedürfniss einer Reformation, die nun doch einmal der Geist der Zeit zu verlangen schien, abzuhelfen, hatte der Legate schon zu Nürnberg den Reichsständen einen Reformationsentwurf vorgelegt. Er war jedoch so beschaffen, dass er mit Unwillen zurückgewiesen wurde. Die in Regensburg versammelten Stände aber nahmen diese sogen. *Constitutio ad removendos abusus et Ordinatio ad reformandam vitam*, die hauptsächlich nur das ärgerliche Leben der niedern Geistlichen betraf, an, und führten sie in ihren Ländern ein. Sie diente ihrer Vereinigung zu einem scheinbaren Vorwand, sonst aber wurde sie öffentlich und in witzigen Schriften verspottet, wie sie es verdiente. Mit solcher Willkür liess man damals in dem durch seine Verfassung so wenig zusammengehaltenen deutschen Reiche den fremden Legaten handeln, um den Grund zu einer immer grösseren Trennung zu legen, und dem päpstlichen Joche Dauer zu verschaffen. „Wohlan, sagte Luther, der sich auf solche Vorgänge mit neuer Heftigkeit vernehmen liess, wir Deutsche müssen Deutsche und des Papstes Esel und Märtyrer bleiben, ob man uns gleich im Mörser zerstiesse (als Salomon spricht) wie eine Grütze, noch will die Thorheit nicht von uns lassen.“ Es war diess die erste bedeutende Reaktion gegen die Bewegung, welche durch Luther in die deutsche Nation gekommen war, und eben daher ein wichtiger Fortschritt zu der immer weiter um sich greifenden Trennung. Die Einleitung zu dem in Regensburg beschlossenen Bündniss ging, wie Ranke näher zeigt (Buch 3. Kap. 5. II. S. 150 ff.), von Baiern aus. Die Herzoge von Baiern hatte der Papst zuerst in sein Interesse gezogen. Einen Hauptantheil hatte

daran Eck, welcher in Baiern einen bedeutenden politischen Einfluss hatte. Er war es hauptsächlich, welcher zwischen dem Herzog, der Universität Ingolstadt und dem Papst eine Verbindung zu Stande brachte, die ganz darauf berechnet war, der nationalen Bewegung entgegenzuwirken. Der Papst bewilligte den baier'schen Herzogen den fünften Theil der sämmtlichen geistlichen Einkünfte in ihrem Gebiet; die weltliche Gewalt sollte dadurch gegen die Eingriffe der geistlichen Gewalt der Bischöfe sicher gestellt werden. So waren die Herzoge für die Aufrechterhaltung des katholischen Princips gewonnen, und was man sonst im Kampf mit dem Papst zu erreichen hoffte, verschafften sie sich im Einverständniss mit ihm. Ein mächtiges deutsches Fürstenhaus war nun ganz an das päpstliche Interesse geknüpft. Es war der Anfang einer Spaltung, bei welcher es sich ganz um die Frage handelte, ob die deutsche Nation künftig römisch-katholisch oder deutsch-protestantisch sein sollte.

7. Der Bauernkrieg. Thom. Münzer. Karlstadt.

Während auf diese Weise Verhältnisse eingeleitet wurden, die nur unglückliche Folgen haben konnten, kamen von andern Seiten Störungen verschiedener Art, die dem Fortgang der Reformation leicht sehr gefährlich werden konnten. In dieser Beziehung ist hier zuerst der grosse Aufstand der Bauern zu nennen, der im J. 1525 in Schwaben ausbrach, und sich reissend schnell durch die meisten Länder Deutschlands verbreitete. Die Ursache desselben war zunächst die traurige Lage des Landvolks, das grösstentheils noch dem Zwange der Lehensverfassung unterworfen, durch das aristokratische Uebergewicht des Adels und der höhern Geistlichkeit sehr gedrückt, und durch Frohndienste und Steuern erschöpft wurde. Schon längst, noch ehe die Reformation ihren Anfang nahm, gährte unter dem Volke ein Geist des Aufruhrs. Die gedrückte Menschenklasse wollte sich selbst Hilfe schaffen, und das in der bürgerlichen Gesellschaft entstandene, immer mehr fühlbar werdende Missverhältniss wieder ausgleichen. Auch ohne die Reformation würde daher wohl die Gährung sich weiter verbreitet haben, aber zu läugnen ist nicht, dass an dem Ausbruche der wilden Bewegung, wie sie jetzt erfolgte, die Reformation einen gewissen Antheil hatte. Manchem, was bisher zurückgehalten werden musste, oder nur in der Stille sich bewegte, lieh sie erst Sprache und Ausdruck, es

wurde seitdem so oft und so stark von Missbräuchen die Rede, die nicht länger geduldet werden können, die Ideen von christlicher Freiheit, die jetzt in allgemeinen Umlauf kamen, fielen wie Funken in entzündbare Gemüther, und selbst der kühne Ton, in welchem Luther in unzähligen, überall gelesenen Schriften den höchsten Häuptern der Kirche und des Staats entgegengetreten war, musste die Ehrfurcht vor diesen sehr mindern. Zudem war ja die Sache der Reformation bereits Volkssache geworden, und wo das Verlangen des Volks nach dem wiederhergestellten lautern Wort Gottes nicht befriedigt wurde, erschien auch diess nur als ein Theil und ein neuer Beweis der alten Tyrannei, die die heiligsten Rechte vorenthielt. So fiel einer der ersten Auftritte, zu welchem sich einige Tausend aufrührerische Bauern zusammenrotteten, gegen den Abt von Reichenau hauptsächlich desswegen vor, weil er seinen Unterthanen evangelische Prediger versagte. In den zwölf Artikeln, welche die Bauern in Schwaben den Fürsten übergaben, verlangte der erste: Jede Gemeinde sollte das Recht haben, einen Pfarrer zu wählen und abzusetzen, damit ihr das Wort Gottes lauter und klar ohne alle Menschensatzungen gepredigt werde. Sie erklärten ausdrücklich nur dafür zu streiten, das Evangelium aufzurichten und dem Wort Gottes Raum zu machen, und beriefen sich für die Gerechtigkeit ihrer meisten Forderungen auf Stellen der heil. Schrift.

Auf eigenthümliche Weise greift hier Thomas Münzer in die Bewegung jener Zeit ein. Es durchkreuzen sich in ihm verschiedene Richtungen. Es gährte so tief im innersten Leben der deutschen Nation, dass der sie bewegende Geist nur in einer Reihe von Erscheinungen hervortreten konnte, die zwar nach der Verschiedenheit der Individualitäten und der an sich möglichen Richtungen sich auf verschiedene Weise gestalteten, aber doch innerlich so unter sich verwandt waren, dass sie uns immer wieder auf dieselbe Quelle ihres Ursprungs zurückweisen. Wie die Schwärmerei der Zwickauer Wiedertäufer aus demselben Boden mit der Reformation erwachsen ist, so vermittelt Th. Münzer den Zusammenhang beider mit dem Bauernaufstand. Auch er war eine der Kraftnaturen, deren jene Zeit so viele hervorbrachte, ein feuriger Geist, wie Luther, welchem er besonders auch darin ähnlich war, dass er dieselbe Gabe einer volksmässigen Wirksamkeit besass, aber seinem stürmischen Wesen fehlte die klare Besonnenheit, welche Luther ge-

rade in den entscheidungsvollsten Momenten am meisten zeigte. Auch er hatte ein mystisches Element aus der Zeit vor der Reformation in sich aufgenommen, es sollen namentlich die Schriften Taulers und die Weissagungen des Abts Joachim auf ihn eingewirkt haben. Der Mensch müsse, verlangte er, den gekreuzigten Christus an sich darstellen, allen Lüsten Urlaub geben, den Aussendingen und sich selbst fremd werden, wenn dann das Licht der Vernunft untergegangen, in dem Zustande des Harrens, des Zweifelns und der Verzweiflung an ihm selbst, wenn er die Hölle erlitten, und es wie Wasserwogen über ihn hereinstürtze, dann ziehe Gott ein in den lauteren Grund seiner Seele. Mit dieser mystischen Abkehr von der Welt verband sich in ihm die Idee eines über die Welt ergehenden göttlichen Strafgerichts, und statt des honigsüssen Christus, an welchem die Welt sich zu todt fressen werde, wollte er nur einen bittern haben, den Vollstrecker des Weltgerichts. Daher seine Verachtung des gedichteten Evangeliums Luther's und des Grundsatzes, dass der Antichrist zerstört werden müsse durch das Wort allein, ohne Gewalt. Gewalt sollte also gebraucht werden, und gegen wen anders, als gegen die Gewalthaber der Erde, die Dränger und Bedrücker des armen Volks.. Der arme gemeine Mann sei überladen mit unerträglichen Bürden, er müsse alles, was er habe und gewinne, den Herren geben, um ihre unnütze Pracht zu erhalten, ihm bleibe nur die Arbeit und das Elend, vor Schinden und Schaben der Tyrannen, vor Sorgen der Nahrung könne er nicht einmal zum Glauben, nicht zu Gott kommen. Die Grundsuppe des Wuchers, der Dieberei und Räuberei seien unsere Fürsten und Herren, sie nehmen alle Creaturen zum Eigenthum, die Fische im Wasser, die Vögel in der Luft, das Gewächs auf Erden muss alles ihr sein. Darüber lassen sie Gottes Gebot ausgehen unter die Armen und sprechen: Gott hat geboten, du sollst nicht stehlen! Wenn sich dann der arme Ackers- und Handwerksmann am allergeringsten vergreife, so müsse er henken, die Herren machen das selber, dass ihnen der gemeine Mann feind werde. Die Ursache des Aufruhrs wollen sie nicht wegthun, wie kann es in die Länge gut werden! Nach Gottes Recht habe die ganze Gemeinde das Recht des Schwerts. Er fühlte sich berufen, das Reich Christi aufzurichten, damit die Frommen herrschen sollen nach Vertilgung der Gottlosen, und glaubte das Schwert Gideons in seine Hand gegeben wider die Ty-

rannen, wie Josua nach Gottes Befehl die Völker Kanaans mit der Schärfe des Schwerts getroffen habe. Diess waren die radikalen Ideen und Tendenzen, die überall, wohin er seinen Lauf nahm, seine Bahn bezeichneten. Als er vor Luther's Geist aus Wittenberg hatte weichen müssen, war er Prediger in Alstädt in Thüringen geworden. Hier errichtete er ein Bündniss zur Errichtung des Reiches Gottes auf Erden, der Hauptartikel war: *Omnia simul communia*, d. h. alle Dinge sollen gemein sein, und sollen jedem nach seiner Nothdurft ausgetheilt werden nach Gelegenheit. Und welcher Fürst, Graf oder Herr das nicht thun wolle und dess ernstlich erinnert sei, denen soll man die Köpfe abschlagen oder hängen. Auf Luther's Betreiben musste er im Jahr 1524 Alstädt verlassen. Er ging nach Nürnberg und schrieb daselbst gegen Luther: wider das sanftlebende, geistlose Fleisch von Wittenberg, worin er Luther's Lehre vom Glauben und vom unfreien Willen angriff, und ihn als Fürstendiener darstellte. Er schelte blos Bürger und Bauern, gegen die Fürsten sage er nichts, denen schmeichle er, und doch verdienen es die gerade so, wie die Andern, dass man gegen sie predige. Es sei der allergrösste Gräuel auf Erden, dass niemand der Dürftigen Noth sich annehmen wolle. „Du weissest wohl, sagte er zu Luther, wen du sollst lästern. Die armen Mönch und Kaufleut können sich nicht wehren, darum hast du sie wohl zu schelten. Du solltest deine Fürsten auch bei der Nasen rücken, du neuer Papst schenkest ihnen Klöster und Kirchen, da sind sie mit dir zufrieden. Siehe, du bist doch zum Brandfuchs worden, der vor dem Tag heisser billet, und nun die rechte Wahrheit will aufgehen, willst du die Kleinen und nicht die Grossen schelten.“ Nach dieser Schrift konnte er auch in Nürnberg nicht länger bleiben, er ging nun in die Schweiz, wo er mit einer Sekte von gleich radikaler Tendenz zusammentraf. Aus der Schweiz begab er sich wieder nach Sachsen, wo er sich in Mühlhausen festsetzte und die Einwohner so für sich gewann, dass der Magistrat abgesetzt wurde, und er nun als Prophet das unumschränkte Regiment führte. Offen kündigte er an, dass alle Fürsten vom Erdboden vertilgt werden müssen, damit ein neues Reich Gottes mit Gleichheit und Gütergemeinschaft entstehe.

Welchen Ausgang der Bauernkrieg nahm, ist bekannt. Hier kommt nur die Frage in Betracht, wie sich Luther zu einer Bewegung verhielt, die mit der von ihm ausgegangenen in einem so

engen Zusammenhang stand. Denn so wenig auch Politisches und Religiöses, Weltliches und Geistliches mit einander zu vermengen ist, so galt es doch auch hier Rechte, deren in der menschlichen Natur gegründeter Ursprung nicht verkannt werden konnte. Auch Luther verkannte sie nicht, allein je radicaler die Opposition wurde, um so weniger wollte er mit ihr zu thun haben, um so ernstlicher schärfte er das göttliche Recht der Obrigkeit und die Pflicht des Gehorsams ein. Schon im Jahre 1523 schrieb er darüber, dass die Christen sich vor Aufruhr und Empörung hüten sollen, denn die Aufgabe des Christen sei, zu leiden und zu dulden. Als die Bauern sich auf ihn als Schiedsrichter beriefen, und ihm ihre zwölf Artikel zur Begutachtung schickten, sagte er in seiner Schrift vom Mai 1524 „Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben“ zwar auch den Fürsten und Herren die Wahrheit, die Ursache des Aufruhrs sei, dass sie nicht aufhören, gegen das Evangelium zu wüthen, und im weltlichen Regiment schinden und schatzen, Pracht und Hochmuth führen, bis der arme, gemeine Mann es nicht länger ertragen könne, sie werden es noch zu büssen haben, dass man dem Evangelium den Aufruhr schuld gebe, unter den zwölf Artikeln seien etliche billig und recht: noch nachdrücklicher aber hielt er den Bauern ihr Unrecht vor, dass sie in das Recht und die Gewalt der Obrigkeit eingreifen, mit Gewalt erzwingen wollen, was christliche Leute nur mit Geduld und Gebet gegen Gott erlangen können, wer das Schwert nehme, solle durch das Schwert umkommen; am Ende ermahnte er beide Theile zu einem friedlichen Vergleich. Da die Bauern damit nicht zufrieden waren, schrieb sodann Luther seine berüchtigte Schrift „wider die räuberischen und mörderischen Bauern“, in welcher er die Fürsten im Namen Gottes und Christi aufforderte, mit Feuer und Schwert gegen die Rebellen zu verfahren. Die Obrigkeit solle mit gutem Gewissen darein schlagen, solange sie eine Ader regen könne. „Darum schlage, steche, würge hier, wer da kann, bleibst du darüber todt, wohl dir, seligern Tod kannst du nimmermehr überkommen“. Es lässt sich nicht läugnen, es sind diess harte, unchristliche Worte, wegen deren sich Luther nachher vergebens zu rechtfertigen suchte. So sehr auch die Ausschweifungen der Bauern und der Münzer'schen Rotte insbesondere alle besser Gesinnten mit Unwillen und Abscheu erfüllen mussten, so darf man doch damit die Sache der Bauern überhaupt

nicht verwechseln, es lag ihr ein politisch-nationales Interesse zu Grunde, das durch den Ausgang des Bauernkrieges zwar niedergeschlagen wurde, aber damit nicht aufhörte, in seiner Berechtigung auch ferner sich geltend zu machen. Das radicale Element, das hier so gewaltsam hervorbrach, hieng mit politischen Ideen zusammen, die tief im Geiste der Zeit lagen, und das ganze Volk, auch die Besten und Tüchtigsten, namentlich Männer, wie Ulrich von Hutten und Franz von Sickingen, ergriffen hatten. Luther fasste die Sache der Bauern nur aus dem Gesichtspunkt der unmittelbaren Folgen auf, welche Aufruhr und Empörung für die Sache des Evangeliums haben mussten. Auch der Bauernkrieg trug so dazu bei, dass überhaupt bei Luther um diese Zeit ein merkwürdiger Wendepunkt eintrat, eine gewisse Reaction gegen seine eigene ursprüngliche Tendenz. Man hat diess sogar so aufgefasst (vergl. Hagen a. a. O. 3. S. 134): von dieser Zeit an habe Luther aufgehört, der Mittelpunkt der Bewegung, der Repräsentant des Zeitgeistes zu sein; er repräsentire nur eine Seite desselben, und zwar diejenige, welche noch am meisten von den Schlacken der vergangenen Epoche in sich aufgenommen habe. Seine Schriften haben daher von jetzt an nicht mehr die universelle Wirkung, wie ehedem, sondern nur eine particuläre. Es hängt diess mit Anderem zusammen, wovon nachher die Rede sein wird. In politischer Beziehung datirt man von der Stellung Luther's zum Bauernkrieg die lutherische Theorie von dem unbedingten Unterthanengehorsam. Das Christenthum, wie es Luther predigte, habe den Fürsten die unbedingteste Vollmacht zum Despotismus und zur Tyrannei ausgestellt, während der arme Mann, der ohne Widerrede alles über sich ergehen lassen müsse, was die Tyrannei mit ihm vornehmen wolle, auf den Himmel vertröstet werde, der ihn für seine diesseitigen Leiden entschädigen werde. Alle politische Freiheit, welche durch die Emancipation vom Joch der päpstlichen Herrschaft dem Volk, den Gemeinden zu Theil werden sollte, sei nach Luther's Grundsatz nur den Fürsten zugefallen. Auffallend fand man es daher, dass erst nach dem Bauernkrieg auf einmal so viele Fürsten für die Reformation sich erklärten, der Landgraf von Hessen, der Grossmeister von Preussen, die Herzoge von Braunschweig-Lüneburg, Mecklenburg, der Fürst von Anhalt, die Markgrafen von Anhalt und Baireuth u. s. w. Bei den meisten habe sich auch das eigentliche Motiv des Anschlusses deutlich genug

zu erkennen gegeben. Der Nachdruck, mit welchem sich Luther allen radicalen Bestrebungen widersetzte, war unstreitig dem äussern Fortgang der Reformation sehr vortheilhaft, aber zu läugnen ist nicht, dass sie dadurch nach der politischen Seite hin ihren volksthümlichen, nationalen Charakter verlor. Sie kam jetzt in die Hände der Fürsten, Fürsten wurden die Vertreter und Beschützer der neuen Lehre. Es hatte diess auf die ganze Auffassung des Verhältnisses, in welches in der Folge in den Ländern der lutherischen Confession Staat und Kirche zu einander gesetzt wurden, den grössten Einfluss.

Wie Thomas Münzer hauptsächlich dazu beitrug, dass die religiöse Opposition von der radicalen Tendenz der politisch nationalen sich trennte, so gab Karlstadt die Veranlassung, dass in der religiösen Opposition selbst eine Spaltung entstand, durch welche ein radicales Element ausgeschieden werden sollte. Er begab sich einige Zeit nach den Wittenberger Unruhen nach Orlamünde, um seine radicale Tendenz weiter zu verfolgen. Er schaffte die Bilder fort, richtete den Gottesdienst nach seiner Weise ein, und führte die Ansicht praktisch aus, dass zwischen Laien und Priestern kein Unterschied sei. Als Pfarrer der Gemeinde liess er sich nur den Bruder Andreas nennen. Auch verfasste er daselbst Schriften, in welchen er seine mystische Richtung weiter entwickelte, nicht ohne Ausfälle auf Luther und die Wittenberger. Die Universität Wittenberg rief ihn zurück, Luther reiste selbst nach Orlamünde, auf dem Wege dahin traf er mit Karlstadt in Jena zusammen. Hier kam es zu einem heftigen Wortwechsel zwischen beiden, Karlstadt nahm es auf sich, gegen Luther zu schreiben und seine abweichende Meinung frei herauszusagen. Sie betraf hauptsächlich die Lehre vom Abendmahl, über welche damals zuerst eine Frage angeregt wurde, welche die tiefgreifendsten Folgen nach sich zog. Sie hieng ganz mit Karlstadts radicaler Ansicht zusammen, dass alle äussern Ceremonien als unchristlich abzuschaffen seien. Er erklärte das Abendmahl als Sakrament für ganz unwesentlich, es schaffe als solches keine Vergebung der Sünden, alles thue der Geist Christi, es sei nur eine Erinnerung an den Tod Christi, die uns dazu treiben solle, das zu thun, was Christus haben will. Nachdem er seine Ansicht in mehreren Schriften dargelegt hatte, wurde er im Sept. 1524 von der kursächsischen Regierung des Landes verwiesen. Er begab sich nach Rothenburg an der Tauber, von da nach Heidelberg und endlich nach Strassburg.

wo er weitere Schriften gegen Luther erscheinen liess. Ueberall suchte er seine Ansicht so viel möglich unter dem Volk zu verbreiten und sie fand an vielen Orten Eingang. Sie wurde von Manchen mit lebhaftem Beifall aufgenommen. In Strassburg stimmten ihr namentlich die beiden Prediger Capito und Bucer bei. Aus dieser Veranlassung schrieb Luther nicht nur noch im Jahre 1524 einen Brief an die Christen in Strassburg, sondern auch im Jahre 1525 seine erste Hauptschrift über diese Lehre „wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sakrament“. Wir sehen hier schon Luther in gewaltigem Conflict mit sich selbst. Er wirft Karlstadt's Abendmahlslehre mit seiner Bilderstürmerei und mit der Schwärmerei der Widertäufer völlig zusammen. Karlstadt ist auch in dieser Beziehung ein seelenmörderischer Rotten- und Schwarmgeist. Gerade weil Karlstadt für unwesentlich erklärt, was schlechthin weder geboten noch verboten ist, will Luther dem Schwarmgeist zum Trotz nur um so mehr daran festhalten, „denn ehe ich dem seelenmörderischen Geist ein Haarbreit oder einen Augenblick weichen wollte, ich wollte eher noch vorher so ein gestrenger Mönch werden und alle Klösterei so festhalten, als ich je gethan habe.“ Hatte er früher alles Gewicht auf den Glauben und das Innere gelegt, so sollen jetzt die äusserlichen Stücke vorgehen und die innerlichen hernach, und durch die äusserlichen kommen. Hatte er früher selbst neben der h. Schrift sich auch auf die Vernunft berufen, so ist ihm jetzt das Hauptargument gegen Karlstadt's Ansicht vom Abendmahl, dass sie sich mit der Vernunft so gut vertrage, „gerade als wüssten wir nicht, dass die Vernunft des Teufels Hure ist und nichts kann, denn lästern und schänden alles, was Gott redet und thut.“ Schon in seinem Schreiben an die Strassburger hatte er gesagt, er sei auch jetzt noch, so weit er einen Adam spüre, leider allzugeneigt zu der Annahme, dass im Abendmahl nur Brod und Wein sei. Allein wie Karlstadt davon schwärme, fechte ihn so wenig an, dass seine Meinung dadurch nur um so stärker werde. „Und wenn ich's vorhin nicht hätte geglaubt, würde ich durch solch lose, lahme Possen, ohne alle Schrift, allein aus Vernunft und Dunken gesetzt, allererst glauben, dass seine Meinung müsste nichts sein.“ Man sieht hier recht deutlich, wie Luther hauptsächlich durch den Widerspruch gegen Karlstadt in seiner eigenthümlichen Ansicht vom Abendmahl so befestigt worden ist, dass er für alle Gründe, welche die andere

Ansicht für sich geltend machen konnte, gar keinen Sinn mehr hatte. So ist es überhaupt. Sobald Andere über ihn hinausgehen und dabei freilich auch auf Abwege gerathen, so muss sodann alles, worin er nicht mehr der Führer der Bewegung ist, der verwerflichste Irrthum sein. Um nur nicht Andern folgen zu müssen, geht er lieber wieder zurück und schliesst sich in seinem Gegensatz ab. Dieses Gegensätzliche ist das Charakteristische des ursprünglichen Lutherthums. Es hat hier mit Einem Worte die ächt reformatorische Bewegung, an deren Spitze Luther bisher stand, schon ihr Ende erreicht, und das eigentliche Lutherthum mit seinen specifischen Unterscheidungslehren seinen Anfang genommen. Wie im Bauernkrieg, nimmt auch hier Luther eine reactionäre Stellung zu einer Bewegung, die er nicht mehr als die seiner Tendenz entsprechende anerkennen kann. So aggressiv er bisher gegen Papstthum und Katholicismus war, so conservativ ist er jetzt, und lieber noch will er es mit dem Papstthum halten, als mit denen weiter gehen, in welchen er, weil sie nicht seines Geistes sind, nur Rotten- und Schwarmgeister sehen kann. Man sagt wohl, der ganze Charakter der Reformation sei jetzt verändert worden, und zwar keineswegs zum Vortheil derselben, sie habe aufgehört, eine Volksbewegung zu sein, bisher sei sie unmittelbar aus den Bedürfnissen, aus dem geistigen Leben der Nation herausgewachsen, sie sei durch und durch national, volksmässig gewesen, habe ebendadurch jene ausserordentliche, grossartige Bedeutung erlangt, ihre Tiefe, ihre Vielseitigkeit errungen; durch die Verbindung mit den herrschenden Gewalten habe diess aufgehört. Ebenso habe sie, was die Lehre betrifft, durch die ausschliesslich biblische Richtung, die als die lutherische die herrschende oder orthodoxe wurde, ihren universellen freien Charakter verloren, und es sei ihr so jetzt doppelt unmöglich geworden, die ganze Nation für die neue Richtung zu gewinnen, da so viele Elemente dieser letztern von ihr selbst ausgestossen worden seien. Alles diess mag sehr wahr und richtig sein, nur ist auf der andern Seite zu bedenken, dass jede weltgeschichtliche Bewegung eine zeitlich bedingte ist, und als solche auch immer wieder auf einen Punkt stösst, an welchem ihre stolzen Wogen sich brechen; der Sprung aus der absoluten Herrschaft des Papstthums in eine Freiheit, wie sie die Volkspartei wollte, wäre zu gross und unvermittelt gewesen, es musste die fürstliche Gewalt dazwischen

lich ist, und von ihm nicht verlangen, dass er auch ein
t und Zwingli hätte sein sollen. Es kommt daher nur darauf
r das Grosse und Weltgeschichtliche, das in ihm zur Er-
ıg gekommen ist, in seiner vollen Wahrheit anzuerkennen,
h die Punkte zu beachten, auf welchen das Freie und Uni-
in das Particuläre und Individuelle übergeht, wie es ja
pt ein Gesetz der Geschichte ist, dass keine Individualität
chliessliches Recht für sich in Anspruch nehmen kann,
jede nur dazu da ist, um durch andere ergänzt zu werden,
ihre Berechtigung haben, und das, wozu sie innerlich be-
sind, sei es so oder anders, zur geschichtlichen Geltung
werden.
ırlstadt, durch Armuth und Elend genöthigt, widerrief
massen seine Lehre durch die öffentliche Erklärung,
selbst noch nicht fest genug aus der Schrift davon überzeugt
auf er durch Luther's Verwendung nach Sachsen zurück-
lurfte, und einige Jahre ruhig im Kemberg lebte, bis er im
über seine Lage im Jahre 1528 Sachsen auf's neue verliess,
lie Schweiz begab, und Professor der Theologie zu Basel
wo er, ohne weiter zu streiten, im Jahre 1541 oder 1543
ber auf dem Schauplatz, auf welchem er so schnell wieder
musste, erschienen nun Andere, die schon vor ihm die leib-
genwart Christi im Abendmahl bezweifelt hatten, und der
zuerst erhobene Streit kam nun in die Hände von Männern,
geschickter als er zu führen wussten, und durch die Hef-
mit welcher Luther gegen ihn aufgestanden war, sich auf-

8. Die Reformation in der Schweiz.

Beinahe gleichzeitig mit Luther in Deutschland trat Ulrich Zwingli in der Schweiz als Reformator auf. Zu Wildhaus im Toggenburgischen, wo sein Vater Amman war, im Jahre 1484 geboren, hatte er zu Basel und Bern die Anfangsgründe der Wissenschaften erlernt, hierauf in Wien die Philosophie und zu Basel die Theologie studirt. In der letztern Stadt war Thomas Wyttenbach, der früher Professor in Tübingen war, sein Lehrer, ein Mann, der über Ablass, Cölibat, Sündenvergebung freiere Ansichten hatte, und sich durch seine gelehrten Kenntnisse, besonders in der Erklärung der h. Schrift sehr auszeichnete. Auch als Prediger zu Glarus seit dem Jahre 1506 setzte Zwingli seine Beschäftigung mit den classischen Schriftstellern und mit dem neuen Testament in dem Urtext, zu dessen Erklärung er die vorzüglichsten Kirchenväter und die Werke des Erasmus benützte, sehr eifrig fort. Als er im Jahr 1516 Pfarrer zu Einsiedeln geworden war, gaben ihm die zahlreichen Wallfahrten zu dem wunderthätigen Mariabild Veranlassung, gegen die Wallfahrten und gegen die hohe Verehrung der Jungfrau Maria zu predigen. Die eigentliche Aufforderung aber, als Reformator aufzutreten, erhielt Zwingli ganz auf dieselbe Weise, wie Luther. Im Jahre 1518 kam mit derselben Waare, die Tezel in Deutschland feil bot, ein anderer Ablasskrämer gleicher Art, der Franziscanermönch aus Mailand, Bernhardin Samson, in die Schweiz. Noch zu Einsiedeln predigte Zwingli desswegen gegen den Ablass. Dasselbe that er zu Zürich, wohin er im Jahre 1519 als Pfarrer am Münster berufen worden war. Er lehrte wie Luther, dass die Vergebung der Sünden nur durch das Blut Christi erworben, und der Himmel nicht um Geld erkauft, sondern allein durch den Glauben erlangt werde. Da Samson es unterlassen hatte, seine Bullen von dem Bischof in Konstanz, zu dessen Kirchensprengel dieser Theil der Schweiz gehörte, vidimiren zu lassen, so gaben der Bischof von Konstanz selbst, Hugo von Landenberg, und sein Vicar, Johann Faber, der bekannte nachherige Bischof von Wien, den Befehl, Samson solle in Zürich nicht zugelassen werden. Der Rath von Zürich befolgte diess nicht nur, sondern erliess auch im Jahre 1520 die Verordnung, dass alle Pfarrer und Seelsorger die h. Evangelien und die Briefe der Apostel frei und ungehindert predigen, überhaupt

nichts vortragen sollen, was sich nicht aus der h. Schrift darthun lasse; Neuerungen und menschliche Satzungen sollen sie mit Stillschweigen übergehen. In demselben Jahr gab Zwingli bereits seinen bisherigen päpstlichen Jahrgehalt auf, fünfzig Gulden, die er von dem in Zürich residirenden päpstlichen Nuntius jährlich zu Büchern bezog. Während er selbst sich um diese Zeit hauptsächlich durch Sprachstudien zum Reformator bildete (das Hebräische lernte er von einem Schüler Reuchlin's, Johann Böschenstein aus Esslingen), bahnten zugleich die im Jahre 1519 in Basel zusammengedruckten, überall fleissig gelesenen Schriften Luther's der Reformation Eingang. Doch fehlten auch hier nicht Gegenwirkungen. Der Bischof von Konstanz, der anfangs selbst zur Verwerfung des Ablasses mitgewirckt hatte, sah bald, dass die Sache eine andere Wendung nehme. Im Jahre 1522 beklagte er sich in einem Schreiben an das Stift der *Canonici* zu Zürich, unter welche auch Zwingli gehörte, über gefährliche kirchliche Neuerungen, worauf Zwingli in einer Schutzschrift mit Nachdruck erklärte, er verwerfe alle willkürliche menschliche Vorschriften in Glaubenssachen, trage blos die Lehren der Schrift, ohne Rücksicht auf einen bestimmten Lehrbegriff vor, und verabscheue allen Religionszwang. Diese und verwandte Grundsätze führte er in seinen berühmten 67 Lehrsätzen (*Conclusiones*) weiter aus, die mit Recht den 95 Thesen Luther's an die Seite gesetzt und als Grundlage der schweizerischen Reformation betrachtet werden. Er schrieb sie für ein Religionsgespräch, zu welchem der Rath von Zürich auf den 29. Januar 1523 alle Prediger seines Gebiets berief. Auch der bischöfliche Vicar, Johann Faber, fand sich auf demselben ein. Zwingli disputirte mit ihm über seine Sätze, und liess blos die Entscheidung der Schrift gelten, während sein Gegner sich nur auf Tradition und Concilien berief. Die Folge der Disputation war der Beschluss des Raths: Zwingli solle in Verkündigung des göttlichen Worts tapfer fortfahren, und alle Prediger bei hoher Strafe nichts vortragen, was sie nicht aus der h. Schrift darthun könnten. Zur weitern Begründung und Ausführung seiner Sätze schrieb Zwingli seine *Explanatio Articulorum*, in welcher er namentlich auch auf die Austheilung des Kelches im Abendmahle dringt. Ein zweites Religionsgespräch wurde im Jahre 1523 im September gehalten, zu welchem der Rath in Zürich alle Eidesgenossen, nebst den Bischöfen von Konstanz, Chur und Basel einge-

laden hatte. Diese fanden sich nicht ein, und nur Schaffhausen und St. Gallen schickten Abgeordnete, dagegen waren mehr als 300 Priester zugegen. Man disputirte hauptsächlich über die Messe und Heiligenbilder. Der Rath von Zürich schaffte hierauf die Processionen, das Herumtragen der geweihten Hostie, ihre Anbetung in den Kirchen und das Fronleichnamsfest ab, liess die Reliquien wegnehmen und begraben, verbot den Gebrauch der Orgeln in den Kirchen, das Glockenläuten bei Leichenbegängnissen, das Weihen von Palmzweigen, Salz, Wasser, Wachslichtern u. a., selbst die letzte Oelung, weil alles diess abergläubisch sei und mit dem Wort Gottes streite. Im Jahr 1524, in welchem Zwingli, wie zuvor schon Andere, heirathete, wurden die Bilder aus den Kirchen entfernt und zum Theil verbrannt, und im folgenden die Messe förmlich aufgehoben. Man brach die Altäre ab, setzte blosse Tische an ihre Stelle, mit einem Korb Brode und mit Bechern voll Wein besetzt. Die Diaconen lasen die Stellen 1. Cor. XI. und Joh. VI. vor, der Pfarrer hielt eine Ermahnungsrede, und die Gemeinde empfieng knieend das Brod und den Wein. So wurde das Abendmahl zum erstenmal am 13. April 1525 zu Zürich gefeiert. Ein treuer Gehülfe Zwingli's war bei diesen kirchlichen Veränderungen der Züricher Prediger Leo Judae.

Auf ähnliche Weise reformirten bald einige andere Cantone den bisherigen Gottesdienst. Nach Zürich verdient zunächst Basel genannt zu werden, eine durch mehrere berühmte Namen in der Geschichte der Reformation ausgezeichnete Stadt. Frühzeitig waren hier Luther's Lehren und Unternehmungen mit Beifall aufgenommen worden, und bald verschafften ihnen Capito und Oekolampadius allgemeineren Eingang. Wolfgang Fabricius Capito, eigentlich Köpflin, zu Hagenau im Elsass im Jahre 1478 geboren, zuerst Pfarrer in Bruchsal im Bisthum Speier, seit 1512 Pfarrer an der Kathedralkirche zu Basel, legte daselbst den ersten Grund zur Reformation. Durch seine Beschäftigung mit dem Brief an die Römer kam er so weit, dass er schon zu Ende des Jahres 1517 keine Messe mehr lesen wollte. Bald darauf setzte er sich in Verbindung mit Luther. Erfolgreicher wurde jedoch, da Capito im Jahre 1520 nach Mainz und drei Jahre nachher nach Strassburg kam, die Thätigkeit unseres berühmten Landsmannes Johannes Oekolampadius, oder wie er eigentlich hiess, Hausschein. Er war zu Weinsberg geboren im Jahre 1482, studirte, nachdem er zu Heilbronn und Heidelberg die

Elemente der Wissenschaften erlernt hatte, die Rechtswissenschaft zu Bologna, die Theologie in Heidelberg, und setzte, da er schon Pfarrer in seiner Vaterstadt war, in Stuttgart unter Reuchlin's Anleitung die griechischen und hebräischen Sprachstudien fort. Im Jahre 1515 wurde er auf Capito's Rath von dem Bischof zu Basel als Prediger an die Hauptkirche nach Basel berufen, wo er nun auch in Verbindung mit Erasmus kam. Im Jahre 1518 wurde er Domprediger zu Augsburg, legte aber diese Stelle bald wieder nieder, und hielt sich dann einige Zeit bei dem berühmten Ritter und Reformationsfreund Franz von Sickingen auf, zu welchem er, wegen seiner religiösen Ansichten verfolgt, seine Zuflucht genommen hatte. Im Jahre 1522 kehrte er nach Basel zurück, wo er Professor der Theologie wurde, und im Jahre 1524 auch eine Pfarrstelle erhielt, die er nur unter der Bedingung annahm, dass er an die Gebräuche der römischen Kirche nicht gebunden sei. Er theilte das Abendmahl unter beiderlei Gestalten aus, predigte gegen die Messe, das Weihwasser und anderes dieser Art, und erklärte in seinen Vorlesungen biblische Bücher. Im Jahr 1524 kam Wilhelm Farel aus Frankreich nach Basel und disputirte daselbst über 13 gegen die Lehren der römischen Kirche gerichtete Sätze, worauf die Regierung von Basel verordnete, dass die Geistlichen nichts als Gottes Wort öffentlich vortragen sollten. Die Partei der Reformationsfreunde gewann immer mehr das Uebergewicht über die katholische, doch unter vielfachen Reibungen, die zuletzt im Jahre 1529 in einen allgemeinen Bildersturm ausbrachen. In zwölf grossen Scheiterhaufen wurden sämmtliche Bilder aufgethürmt und auf einmal verbrannt. Diess war entscheidend für die Unterdrückung des katholischen Cultus und selbst Erasmus verliess jetzt die neuerungssüchtige Stadt. Dagegen erhielt die Universität neue, in Oekolampadius Geist wirkende Männer, unter welchen namentlich der Professor der Theologie, Simon Grynäus, war, aus dem Fürstenthum Hohenzollern. Auch in Mühlhausen, Appenzell, St. Gallen, Schaffhausen geschah theils mehr, theils weniger für die Sache der Reformation. In den beiden letztern Cantonen wurde wie in Basel der katholische Cultus im Jahre 1529 durch Aufhebung der Messe und Entfernung oder Zerstörung der Bilder vollends verdrängt. In Bern schwankte man einige Zeit zwischen der Annahme des Neuen und der Beibehaltung des Alten, bis endlich ein im Januar 1528 zu Bern gehaltenes Religionsgespräch

die Entscheidung gab. Es wurde sehr zahlreich besucht. Zwingli, Oekolampadius, Conrad Pellicanus (eigentlich Kirschner), Professor zu Zürich, Berthold Haller, Prediger an der Hauptkirche zu Bern, Capito und Bucer aus Strassburg, Ambrosius Blarer, der Beförderer der Reformation in Constanz, waren unter 350 Priestern beider Religionsparteien zugegen. Als Grundsatz der Disputation wurde aufgestellt: dass nur Schriftbeweise gelten sollen. Auf Befehl der Regierung wurde nun die Messe aufgehoben, die Altäre zerstört, die Bilder aus den Kirchen entfernt und verbrannt, den Geistlichen die Ehe erlaubt u. s. w. In einer besondern Reformationsverordnung wurde das nähere bestimmt, und den Bischöfen von Lausanne, Basel, Constanz und Sitten alle geistliche Gerichtsbarkeit im Gebiete von Bern abgesprochen.

Inzwischen legten die übrigen Cantone ihre Abneigung gegen die Sache der Reformation auf verschiedene Weise an den Tag. Die Cantone Luzern, Schwyz, Uri, Unterwalden, Zug, Freiburg erklärten sogar den Zürichern, dass sie sie zu ihren Tagsatzungen nicht zulassen, bis sie ihren Religions-Neuerungen entsagt hätten. Es wurden auch angesehene Männer hingerichtet, weil sie Heiligenbilder verbrannt hatten. Im Jahre 1524 trugen die katholischen Cantone selbst auf ein Religionsgespräch an. D. Eck, der grosse Disputator, hatte sich erboten, auch mit Zwingli eine Lanze zu brechen. Zwingli und die Züricher waren misstrauisch, um so mehr, da Baden zum Ort der Zusammenkunft bestimmt wurde, wo das Gespräch wirklich im Mai des Jahres 1526 eröffnet wurde. Die Hauptpersonen waren ausser Eck, der Franziscanermönch Thomas Murner, und der bischöfliche Vicar Johann Faber, und auf der Seite der Gegenpartei Oekolampadius. Mit diesem disputirte Eck ebenso ungestüm und ebenso erfolglos, wie zu Leipzig mit Luther und Karlstadt. Darauf fassten neun Cantone den Beschluss, weil Zwingli, der Hauptstifter der verführerischen Lehre, nicht erschienen sei, um sich zu verantworten, und seine Anhänger sich nicht zurechtweisen lassen, so seien sie sämmtlich in den schweren Kirchenbann verfallen. Je mehr sich die Reformation in der Schweiz ausbreitete und befestigte, desto gespannter wurde das Verhältniss der beiden Parteien, und die katholischen Cantone verbanden sich im Jahre 1529 sogar mit dem Könige Ferdinand gegen ihre Eidsgenossen. Endlich kam es, als die reformirten Cantone allen Verkehr mit den

katholischen aufgehoben hatten, im October des Jahres 1531 zu einem Krieg zwischen beiden Parteien, in welchem die Züricher von den übrigen Cantonen nicht unterstützt, durch die Uebermacht der Feinde und durch Verrätherei in ihrer Mitte bei Kappel in der Nähe von Zürich eine völlige Niederlage erlitten, und Zwingli selbst, der nach alter Sitte die Fahne bewaffnet begleitet hatte, fiel. Wenige Wochen nachher und beinahe in demselben Lebensalter (Zwingli war 48, Oekolampadius 49 Jahre alt), starb, obwohl unter friedlichen Studien, Oekolampadius, welchen man mit Recht neben Zwingli, dem Luther der Schweiz, den Melanchthon der Schweiz nennen kann. So gross der gleichzeitige Verlust dieser beiden Männer war, so hatte diess doch für den Fortgang der Reformation in der Schweiz keine nachtheilige Folge, nur beginnt jetzt eine neue Epoche derselben, auf welche wir erst später zurückkommen können, da wir jetzt schon über den Punkt hinausgekommen sind, auf welchem wir die Geschichte der deutschen Reformation verlassen haben.

Vergleicht man den Gang und Charakter der schweizerischen Reformation mit dem der deutschen, so zeigt sich sogleich eine bemerkenswerthe Verschiedenheit. In der Schweiz verfuhr man im Ganzen weit rascher als in Deutschland, beinahe mehr im Sinne Karlstadt's als Luther's. Was der Grund des Zwistes dieser beiden deutschen Reformatoren war, und von Luther so lebhaft bekämpft wurde, der Bildersturm, war gewöhnlich das erste, womit man in der Schweiz anfieng. Sobald Volk und Rath einverstanden und von der Zweckmäsigkeit einer Veränderung überzeugt waren, wurde sogleich zur That geschritten, und man bedachte sich nicht lange, Missbräuche in der kirchlichen Verfassung und im Gottesdienst abzuschaffen. Wie die republikanische Verfassung des Volks dem Schweizer Reformator keine Rücksichten auferlegte, wie sie Luther nach seinem Verhältniss zum Fürsten und zum Reich zu nehmen hatte, so ward dem Volke nach seinem alten Freiheitsgefühl ein Joch, dessen ungerechten Druck es fühlen gelernt hatte, sogleich zu einer unerträglichen Last, deren es sich entledigen zu müssen glaubte. Daher erhielt die schweizerische Reformation gleich anfangs die Tendenz, sich von den bisher bestehenden Formen auf's äusserste zu entfernen, und man verwarf nicht blos Ablass und Messen, Cölibat und Fasten, Bilder und Heilige, sondern, wie bemerkt worden ist, auch

die kirchliche Musik, Orgelspiel und Glockengeläute und anderes, was zur äussern Form des Gottesdienstes gehört. Indem man überall nur das Wesentliche und Unmittelbare in's Auge fassen wollte, behandelte man die äussern Formen und Gebräuche mit der grössten Gleichgültigkeit und hatte kein Interesse, manche derselben desswegen stehen zu lassen, weil in ihnen eine tiefere Bedeutung zu liegen scheint, und das Innere und Geistige überhaupt einer äussern Versinnlichung bedarf. Dieser Unterschied zeigt sich in mehr als Einer Hinsicht, er stellt sich uns aber auch schon in der Individualität der beiden Reformatoren dar. So sehr beide in ihren Ansichten und Grundsätzen und vor allem in der reinsten Liebe für Wahrheit und Freiheit zusammenstimmten, so hatte doch jeder wieder eine ganz eigenthümliche Geistesrichtung. Die Ueberzeugung, auf welche Luther erst nach gewaltigen Kämpfen und öfters auf einem Umwege kam, stellte sich Zwingli auf dem geradesten Wege als Ergebniss einer einfachen Reflexion dar, jener bewegte alles in der Tiefe des Gemüths, dieser fasste es sogleich mit der Schärfe und Klarheit des Verstandes auf; während Luther oft genug in Gefahr war, zur Rechtfertigung seiner dogmatischen Begriffe sich in überschwängliche Speculationen und Theorieen zu verlieren, liess sich Zwingli mehr durch die Rücksicht auf das Praktische, für das Leben Brauchbare bestimmen. Auch Zwingli besass eine für jene Zeit sehr gründliche und geläuterte Gelehrsamkeit, aber sein Blick war auch dabei vorzüglich auf die unmittelbare natürliche Wahrheit gerichtet, wie sie sich insbesondere in den von ihm sehr geschätzten klassischen Schriftstellern darlegt, und es war ihm nicht ebenso, wie Luther, der nach seiner speculativen Natur überall mit aller Anstrengung des Geistes in den innern Mittelpunkt einzudringen suchte, Bedürfniss gewesen, sich in die Labyrinthe der scholastischen Philosophie und Theologie zu vertiefen, um sie desto gründlicher widerlegen zu können.

Es war ihm mehr um die Verbesserung des Lebens als der Lehre zu thun, wie er denn auch nicht blos eine religiöse, sondern auch eine politische Reform nach den Bedürfnissen seines schweizerischen Vaterlandes bezweckte. Im Ganzen sehen wir in Luther mehr die Tiefe des deutschen Gemüths und die Vorliebe des Deutschen für Speculation und systematische Consequenz, in Zwingli mehr den schweizerischen Natursinn und den auf geradem Wege zum Ziele drin-

genden Schweizermuth. Der einfache, von Systemsucht freie Natursinn, welcher Zwingli von Luther unterscheidet, zeigt ihn auf der andern Seite zugleich als einen Geistesverwandten Melanchthon's, welchem Zwingli auch wegen seines *Commentarius de vera et falsa religione* vom Jahr 1525, eines Melanchthon's *Locis theol.* entsprechenden, Zwingli ganz charakterisirenden Werks, an die Seite gestellt werden darf. Von Jugend an sprach sich in ihm ganz besonders ein reiner unverdorbener Sinn für alles Wahre und Gute aus. Diess war es, was ihn hauptsächlich zu den Alten hinzog, bei welchen ihm die Hauptsache nicht die Form war, um sie in der Weise eines Erasmus nachzuahmen, sondern ihr Inhalt, ihr grossartiger Sinn für das Einfache und Wahre. Er war der Meinung, der göttliche Geist sei nicht blos auf Palästina beschränkt gewesen, auch Plato habe aus dem göttlichen Born getrunken, den Seneca nannte er einen heiligen Mann, vor allem verehrte er Pindar, der so erhaben von seinen Göttern rede, dass ihm eine Ahnung von der Einen heiligen Gotteskraft beigewohnt haben müsse. Schon hierin gibt sich ein freierer universellerer Geist zu erkennen, wie ihn Luther nicht hatte. Mit diesem reinen unbefangenen Sinn wandte sich Zwingli den Schriften des neuen Testamentes zu, um aus ihnen das lautere einfältige Gotteswort in seiner unmittelbaren Quelle kennen zu lernen, und es wurde ihm weit leichter, alles aufzugeben und fallen zu lassen, was er nicht als ächte Schriftwahrheit erkannte. Luther's Anschauungsweise war nach dem ganzen Gang seines mönchischen, kirchlichen und scholastischen Lebens zu sehr mit dem Ueberlieferten verwachsen, als dass er ohne einen schweren innern Kampf sich davon hätte losreissen können; auch da, wo er mit aller Macht Irrthümer und Missbräuche bekämpfte, suchte er immer zugleich das Bestehende so viel möglich aufrecht zu erhalten, und ging nur so weit zurück, als er durch die Natur der Sache selbst zurückgedrängt wurde. So geschah es, dass er, als er von den Scholastikern sich abwandte, sich um so mehr in den Augustin vertiefte. Aus demselben Gesichtspunkt ist hauptsächlich seine Abendmahlslehre aufzufassen. Bei Zwingli dagegen ging alles einen weit einfacheren, geraderen und natürlicheren Weg, er hatte nicht das conservative Interesse Luther's, sondern sah nur auf die Sache selbst. Auch da, wo beide Männer im Leben in unmittelbare Berührung kommen, wie in Marburg, erscheint Zwingli als der

freiere, unbefangenere, frischere und darum auch als der milde und versöhnlichere, während Luther sich schroff und abstosse zeigt, und sich darin gefällt, mit dem vollen Ausdruck seines Selbs gefühls einem Zwingli sagen zu können: Wir haben einen ande Geist, als Ihr. Die Vergleichung der Streitschriften, welche bei mit einander gewechselt haben, kann nur zum Vortheil Zwingl ausfallen. Darüber kann jedoch kein Zweifel sein, dass, wenn m nach den Verdiensten und Resultaten ihrer reformatorischen Wir samkeit fragt, Luther weit höher zu stellen ist, als Zwingli. Zw stehen auch darin beide Männer ganz unabhängig neben einand Zwingli ist keineswegs erst durch Luther angeregt worden, selbst hat sich wiederholt darauf berufen, dass er, ehe man no in seiner Gegend etwas von Luther's Namen gewusst habe, ang hebt habe, das Evangelium Christi zu predigen, im Jahr 1516. A dem eigentlichen Kampfplatz aber, auf welchem die Sache der R formation auszufechten war, stand nur Luther. Der bahnbrechen Reformator ist nur Luther; wenn er nicht vor Kaiser und Rei gegen alle geistliche und weltliche Gewalt die Sache der Reform tion so lange fortgeführt hätte, bis es zum offenen Bruch komm musste, so hätte auch Zwingli nie zu der geschichtlichen Bedeutu gelangen können, die ihm neben Luther mit Recht zukommt. stehen beide mit gleicher Berechtigung neben einander und au in ihnen gibt sich der grossartige Charakter des Protestantism dadurch zu erkennen, dass er Gegensätzen in sich Raum gibt, u verschiedene Richtungen und Individualitäten neben einander b stehen lässt, ohne dass die Einheit des Ganzen aufgehoben wird. mehr dieser freie Geist des Protestantismus gerade in Zwingli si kund gibt, um so würdiger sehen wir ihn Luther gegenüberstehe

9. Der Abendmahlsstreit.

Kehren wir auf Luther und die deutsche Reformation zurüc so ergibt sich aus dem Bisherigen und den zuletzt gemachten B merkungen hinlänglich, warum gerade in der Lehre vom Aben mahl eine Differenz zwischen Luther und Zwingli hervortrat. der Lehre von den Sakramenten musste sich ihrer Natur nach Verschiedenheit dieser beiden Reformatoren am meisten ausdrücke Da man in der Schweiz wirklich zum Theil im Sinne Karlstadt's r formirte, so musste man auch zu seiner Ansicht vom Abendma

geneigt sein, und man fasste sie daher, wie man überhaupt im Begriff war, auf den äussersten Gegensatz zur römischen Kirche loszugehen, als blosse äussere Gebräuche auf, während Luther nach seinem tiefern Sinne auch in den Sakramenten eine tiefere Bedeutung fand. Zwingli hatte schon seit einigen Jahren die Vorstellung einer leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl aufgegeben, als das Verbot, welches der Rath zu Zürich, wie der Rath zu Strassburg und Basel, um Unruhen zu verhüten, gegen den Verkauf der Karlstädtischen Schriften gab, ihn veranlasste, sich der Karlstädtischen Abendmahlslehre öffentlich anzunehmen. Er that diess in einer Vorstellung, die er im Jahr 1525 dem Rath zu Zürich übergab, und in welcher er seine Ansicht mit den Gründen ausführte, die er kurz zuvor in seiner ersten Schrift über diesen Gegenstand, in seinem Brief an den Prediger Matthäus Alber in Reutlingen (vom Jahr 1525 oder, nach dem Datum des Briefs, vom 16. Nov. 1524) ausgesprochen hatte. Der Brief sollte jedoch, wie er an Alber schrieb, damals noch nicht öffentlich bekannt werden, Zwingli selbst aber liess ihn noch im Jahr 1525 drucken und rückte seinen Hauptinhalt auch in seinen *Comment. de vera et falsa rel.* ein.

Er war bei seiner neuen Ansicht von Joh. K. 6 ausgegangen. Das Fleisch Christi als solches könne uns nichts helfen. Daraus aber, dass das Fleisch Christi für uns getödtet worden sei, entspringe für uns geistliches Leben, sofern wir daran glauben. Christi Leib essen heisse durchaus nichts anderes, als daran glauben, dass dieser Leib für uns am Kreuze um unserer ewigen Seligkeit willen dahingegeben worden sei. Da Christus nur vom geistigen Genuss oder vom Glauben rede, so sei kein leiblicher Genuss nöthig. Christus würde sich ja nur widersprechen, wenn er nachher doch einen leiblichen Genuss verordnet hätte. Er habe nie daran gedacht, uns seinen Leib als im Brode seiend darzureichen, er habe in dem äussern Zeichen des Abendmahls nur ein Sinnbild seines wirklichen Leibes darreichen wollen, um uns an seinen Tod, den er für uns erlitten, damit zu erinnern. Die Vorstellung von einer leiblichen Gegenwart konnte daher nur ein exegetisches Missverständniss sein. Das Unpassende der Karlstadt'schen Erklärung der Einsetzungsworte sah Zwingli recht gut ein, und sein exegetischer Takt leitete ihn auf die allein richtige Erklärung, dass die Copula nicht ausdrückt, was das Brod i s t, sondern was es b e d e u t e t. Als ganz ana-

loges Beispiel führte er Joh. 15, 1 an. Wenn Christus hier vo
aussage: er sei ein Weinstock, so könne diess doch unmöglich
anderes heissen, als er bedeute einen Weinstock, oder we
heisse: der Same sei das Wort Gottes, so könne auch diess
heissen, er bedeute es. Auch rationelle Gründe machte er gel
Es sei schlechthin unmöglich, dass ein Mensch glauben könne
wirklichen Leib Christi zu geniessen. Wäre der Leib wirklic
genwärtig, so fände der Glaube gar nicht statt. Man könne
glauben, was nicht in die Sinne fällt, aber von dem Dasein
Körpers müssen wir, wenn es anders ein Körper sei, durc
Sinne, durch unsere Empfindung, nicht durch den Glauben
zeugt werden. Zwingli wollte diese Ansicht aus Furcht, sie m
zu aufregend wirken, nur in einem Privatbriefe aussprechen,
nachher aber, im Jahr 1525, nahm er sie beinahe wörtlic
jenem Briefe in sein dogmatisches Hauptwerk, seinen *Commen
vera et falsa religione* auf. Das Hauptgewicht legt er auch hie
Joh. 6 und namentlich auf den Satz, dass das Fleisch nichts n
welchen er die eherne Mauer seiner Ansicht nannte. Dass ἐστ
„es bedeutet" heisse, weist er durch weitere Analogien nach,
welchen die Stelle 2 Mos. 12, 11 sich besonders auszeichne
ist des Herrn Passah; das Lamm könne doch das Passah nu
deutet haben. Seinem Hauptbegriff nach hat das Abendmahl
die subjective Bedeutung einer Dankfeier für die durch den
Christi erlangte Erlösung. In Ansehung der leiblichen Gegen
Christi soll man sich damit beruhigen, dass sein Fleisch zur R
ten Gottes sich befinde, bis er im Fleisch wiederkomme zun
gemeinen Weltgericht. Diese Localisirung des Leibes Christi w
seitdem von den Reformirten besonders festgehalten. Beinahe gl
zeitig, im Jahr 1525, erschien des Oekolampadius sehr wic
Schrift: *De genuina verborum Domini: hoc est corpus meum, j
vetustissimos auctores expositione.* In dieser Schrift zeigt
sehr deutlich, dass die schweizerischen Reformatoren über
von einer rationelleren Auffassung des christlichen Dogma's
gingen, als die deutschen. Dass die buchstäbliche Erklärung
Einsetzungsworte an sich möglich sei, konnte man nicht läug
warum nahm man sie also nicht buchstäblich? Diess konnte
aus dem Grunde geschehen, weil eine andere Erklärung e
gut möglich ist, demnach, wenn man zwischen zwei Erkläru

die Wahl hat, von welchen die eine ein ganz eigenthümliches Wunder voraussetzt, die andere aber nicht, der allgemeine Grundsatz gelten muss, dass die vernünftigere Ansicht den Vorzug verdient. Von der Unstatthaftigkeit des bei der buchstäblichen Erklärung stattfindenden Wunders ging daher Oekolampadius aus. Die Annahme, dass der Leib Christi in den sichtbaren Elementen des Abendmahls substanziell gegenwärtig sei, schien ihm mehr Wunderbares in sich zu schliessen, als alle andern Wunderwerke Gottes zusammen. Sehr treffend ging Oekolampadius, um auf den objectiven Grund selbst zu kommen, auf die Anschauungsweise der Apostel und der ältesten Kirchenlehrer zurück. Die Apostel haben gar nichts Wunderbares in dem Sakrament erblickt, wenigstens gar keine Verwunderung über dasselbe an den Tag gelegt. In der Anerkennung der Nothwendigkeit der tropischen Erklärung war Oekolampadius mit Zwingli ganz einverstanden, in der Erklärung selbst, wich er darin von ihm ab, dass er den Tropus nicht in die Copula, sondern lieber in das Substantiv Leib setzte. Leib sei soviel als Figur des Leibes Christi, wie z. B. Johannes Elias genannt werde als Figur des Elias, die Kirchengewalt Schlüssel, sofern der Schlüssel eine Figur der Kirchengewalt sei, doch wollte er darüber nicht streiten, und die zwingli'sche Erklärung schien ihm ebenso annehmbar. Den Gegnern aber wollte er nicht einmal zugeben, dass ihre Erklärung des ἐστὶ eine zulässige sei, da es die unerhörte Bedeutung haben müsste: es ist verwandelt in u. s. w. oder es befindet sich darin, darunter u. s. w. Noch stärker als bei Zwingli drückt sich bei Oekolampadius das rationelle Interesse aus, das dieser Auffassungsweise zu Grunde lag. Was denn dieser substanzielle Christus im Abendmahl nütze? Wohl nichts anderes, als dass er Schauer vor dem Sakrament errege, auf die Sinnlichkeit des Volkes einwirke. Ob das aber Christus ehren heisse, wenn man das Fleisch, das zur Rechten Gottes sitze, in den Bauch eingehen lasse? Beides sei ja gleich abgeschmackt, zu meinen, das Fleisch Christi nähre die Seele, oder es nähre den Leib. Die ächte Speise des Menschen sei die Erkenntniss der Wahrheit. Mit Fleischesnahrung den Geist nähren wollen, sei eine Gesinnung, die eines Hundes würdiger wäre, als eines Menschen. Oekolampadius fand daher in den Einsetzungsworten nur den Sinn einer bildlichen Vergleichung. Wie das Brod gegessen werde, um den Leib zu

nähren, so sei der getödtete Leib Christi eine Nahrung für die Seele zum geistigen Leben. Christus habe nur sagen wollen: Wie ihr hier aus meiner Hand das Brod empfanget und esset, so esset ihr meinen Leib auf geistliche Weise dadurch, dass ihr mein Andenken durch feierliche Danksagung für meinen Tod treu bewahret. Wie sich Christus sonst mit einem Licht, Weinstock, Lebenswasser vergleiche, so hier mit dem Brod. Der erste, welcher den hingeworfenen Fehdehandschuh aufheben zu müssen glaubte, war D. Pomeranus, Joh. Bugenhagen, in einem Schreiben an Joh. Hess im Jahr 1525 *contra novum errorem de sacramento corporis et sanguinis Christi*. Er war ein sehr unbedeutender Gegner, welcher die tropische Erklärung durch die absurde Behauptung zu widerlegen meinte, wenn „ist" in den Einsetzungsworten soviel sei als bedeutet, so müsste man es überall so nehmen und der Satz: Petrus ist ein Mensch, könnte dann nur heissen, Petrus bedeutet einen Menschen. Als Vorkämpfer des Abendmahlstreits sind auch die schwäbischen Theologen anzusehen, welche, nachdem Oekolampadius seine Schrift über die Abendmahlslehre an Joh. Brenz nach Schwäbisch-Hall und an Schnepf in Wimpfen geschickt hatte, sich in Hall versammelten und das sogenannte *Syngramma suevicum super verbis coenae: hoc est corpus meum*, verfassten, im Jahr 1526. Es waren ausser Brenz und Schnepf vierzehn schwäbische Prediger und Diener des Evangeliums. Sie protestirten vor allem gegen die Behauptung, die übrigens niemand aufgestellt hatte, dass, weil „ist" auch soviel als „bedeutet" heissen könne, es in den Einsetzungsworten so genommen werden müsse, und stellten sodann über das Verhältniss der Worte zu den Dingen, die sie bezeichnen, eine eigene Theorie auf. Das äussere Wort bringe bei dem Abendmahl den Leib Christi wirklich in's Brod hinein, gerade so wie das Wort in die eherne Schlange des Moses die Kraft der Gesundmachung gebracht habe. Wie Christus mit dem Wort: Ich bin die Auferstehung und das Leben, Leben und Auferstehung wirklich verleiht, so schafft er mit dem Wort: das ist mein Leib, Leib und Blut wirklich in das Brod hinein. Das Wort bringe überhaupt alles, so auch Speise, Kleider, gerade so hervor, wie den Leib Christi im Brod, das Blut Christi im Wein des Abendmahls. Das Wort: mein Friede sei mit euch, gebe den Frieden, das Wort: deine Sünden sind vergeben, gebe die Sündenvergebung wirklich

in's Herz. Es liegt dabei die unklare Anschauung zu Grunde, wie wenn die Worte die Dinge, auf die sie sich beziehen, nicht blos bezeichnen, sondern reell hervorbringen, oder mit sich bringen und in sich fassen. Wenn aber diess von den Worten überhaupt gelten soll, so dass es das allgemeine Verhältniss der Worte zu den Dingen, auf die sie sich beziehen, ist, so verhält es sich mit dieser Vorstellung wie mit der Ubiquitätslehre. Brod und Wein sind der Leib und das Blut Christi nur so, wie man sich vorstellt, dass die Dinge wirklich das sind, was die Worte, mit welchen sie bezeichnet werden, ausdrücken. In diesem Sinne sagen die Verfasser des Syngramma selbst: wie der Glaube, indem er Gott glaubt, Gott gegenwärtig habe, so müsse er auch Leib und Blut gegenwärtig haben, wenn er Leib und Blut essen und trinken soll, d. h. man stellt sich vor, es sei Leib und Blut Christi. Wenn die Verfasser des Syngramma sagen: der Leib werde im Abendmahl nicht so gegessen, dass er mit den Händen zerbrochen, mit den Zähnen gekaut werde, sondern Brechen und Kauen beziehe sich allein auf das Brod, Leib und Blut dagegen werden in der Kraft des Wortes empfangen und die Vergebung der Sünden hänge nicht von der Kraft des leiblichen Essens, sondern von der Kraft des Wortes ab, so kommen sie unwillkürlich in die Vorstellung, die sie bestreiten, hinüber. Oekolampadius wies ihnen diess in seinem *Antisyngramma ad ecclesiastas suevos* im Jahr 1526 nach, worin er das Absurde und Widersprechende ihrer ganzen Vorstellung sehr gut beleuchtete. Es sei lächerlich, wenn sie meinen, Fleisch und Blut fahren im Worte in Brod und Wein hinein, sie können nicht beweisen, dass das Brod der Leib sei, und wenn es auch wahr wäre, so würde es nichts nützen, man hätte zuletzt nur einen *Deus impanatus*. Nach diesem Vorspiel des Kampfes kam es nun erst zum eigentlichen Kampf zwischen Luther und Zwingli, welche seit dem Jahr 1527 als offene Gegner einander gegenüberstanden. Unter dem friedlichen Titel einer *amica exegesis, id est, expositio eucharistiae negotii ad M. Lutherum* bestritt Zwingli die lutherische Abendmahlslehre. Luther eiferte gegen seine Gegner als Schwärmer und Schwarmgeister in dem „Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi, wider die Schwärmer" im Jahr 1526 und in der Schrift: „dass diese Worte Christi: das ist mein Leib, noch feststehen, wider die Schwarmgeister" im Jahr 1527. Darauf liess Zwingli noch in dem-

selben Jahr eine für Luther sehr empfindliche Antwort folgen in der Schrift: „dass diese Worte Jesu Christi: das ist myn Lychnam, ewigklich den alten eynigen Sinn haben werden“ u. s. w. Auch des Oekolampadius Schrift: „dass der Missverstand D. M. Luther's auf die ewig bstendigen Worte: das ist mein Leib nicht bestehen könne“, ist gegen dieselbe Schrift Luther's gerichtet. Die ausführlichste Schrift Luther's in diesem Streit, sein grosses Bekenntniss vom Abendmahl Christi im Jahr 1528, wurde von Oekolampadius und Zwingli erwiedert in der Schrift: Ueber D. M. Luther's Buch, Bekenntniss genannt, zwo Antwurten Joh. Oekolampadius und Huldreich Zwingli im Jahr 1528.

Luther führte den Streit mit maassloser Heftigkeit. Es stand ihm von vorn herein fest, dass da kein Mittel sei, ein Theil müsse des Teufels und Gottes Feind sein. Sage der Widertheil, dass eitel Brod und Wein da sei, nicht der Leib und das Blut des Herrn, so lästern sie Gott und lügen wider den heil. Geist. In der Hitze der Leidenschaft sah er nicht, dass er die tropische Erklärung, während er sie zu widerlegen meinte, nur bestätigte. Ein Weinstock, ein Hirte, eine Thüre u. s. w. erwiederte er, sei Christus, aber im geistlichen Sinn, wie wenn diess nicht eben die Behauptung der Gegner wäre. Von der Stelle 1 Mos. 41, 26., sieben Ochsen sind sieben Jahre, sagte er: die sieben Ochsen bedeuten nicht sieben Jahre, sondern sie sind selbst wesentlich und wahrhaftig die sieben Jahre, denn es sind nicht natürliche Ochsen, die da Gras fressen auf der Waide, sondern hier ist's ein neu Wort, und sind sieben Ochsen des Hungers und der Fülle, wie wenn diese Ochsen, wenn es keine natürliche sind, etwas Anderes sein könnten, als Ochsen im bildlichen Sinn. Das Hauptmoment des Streits bestimmte Luther unter der Bemerkung, dass es sich jetzt nicht mehr um den Glauben, sondern um die Objectivität des Sakraments handle, in seiner Weise so: den Leib und das Blut Christi aus dem Brod und Wein nehmen, dass es nicht mehr denn schlecht Brod bleibe, wie der Bäcker es backe, das heisse, das Ei aussaufen und uns die Schaale lassen. Hiemit war die Frage der Gegner, welchen Nutzen die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl habe, von selbst beantwortet. Um aber diesen Nutzen näher zu erklären, sollte das leibliche Essen des Fleisches Christi ein geistlicher Genuss sein, das Fleisch Christi hat als geistliches Fleisch die Kraft zu vergeistigen.

Weil unser Leib die Hoffnung der Auferstehung hat, so muss er auch geistlich werden, und alles, was Fleisch an ihm ist, verdauen und verzehren. Das thut aber diese geistliche Speise, wenn er die isset leiblich, so verdäuet sie sein Fleisch und verwandelt ihn, dass er auch geistlich, d. i. ewiglich lebendig und selig werde. Was Luther hier geistlich nennt, wenn er von einem geistlichen Fleisch und einer geistlichen Wirkung desselben spricht, macht nur das Abenteuerliche seiner ganzen Vorstellung um so anschaulicher. Sie ist ebenso transcendent als magisch, wie die Transsubstantiationslehre. Magisch lässt sie Fleisch und Blut Christi mit Brod und Wein sich vereinigen, magisch Fleisch und Blut nicht blos auf den Menschen überhaupt, sondern auch noch ganz besonders auf den Leib des Menschen wirken. Zur Begründung seiner Ansicht hat Luther in seiner Hauptstreitschrift vom Jahr 1527 die Ubiquitätslehre zu Hilfe genommen, aber welche Argumentation ist es? Christi Leib ist zur Rechten Gottes. Die Rechte Gottes ist aber an allen Enden. So ist sie gewisslich auch in Brod und Wein über Tisch. Wo nun die rechte Hand Gottes ist, da muss auch Christi Leib und Blut sein. Der Consequenz, dass, wenn Christus im Abendmahl nur so ist, wie er überall ist, eben desswegen seine Gegenwart im Abendmahl keine besondere Bedeutung haben kann, wollte Luther durch die Einschränkung begegnen, man dürfe ihn, wenn er auch überall sei, doch nicht überall suchen. „Ueberall ist er, er will aber nicht, dass du überall nach ihm tappest, sondern wo das Wort ist, da tappe nach ihm. Weil Christi Menschheit zur Rechten Gottes ist, und nun auch in allen Dingen ist nach Art göttlicher rechter Hand, so wirst du ihn nicht so fressen und saufen als den Kohl und Suppen auf deinem Tisch, er wolle denn. Er ist unbegreiflich worden, und wirst ihn nicht ertappen, ob er gleich in deinem Brode ist, es sei denn, dass er sich dir anbiete, und beschreibe dich zu einem sonderlichen Tisch durch sein Wort, und deute dir selbst das Brod durch sein Wort, da du ihn essen sollst." Wie konnte aber Luther übersehen, dass, wenn es einmal zur Natur Christi gehört, überall zu sein, er überall sein muss, er mag also wollen oder nicht, dass wir ihn da oder dort suchen, er ist ungesucht da. Wenn man also auch darauf besonderes Gewicht legt, dass Christus ausdrücklich gesagt hat, wir sollen ihn im Abendmahl suchen, Brod und Wein mit dem Bewusstsein, dass sie sein

Leib und Blut sind, geniessen, so sieht man doch nicht, welchen Zweck und Nutzen diess haben soll, wenn er im Abendmahl nur so ist, wie er auch sonst überall ist. Zwingli verstand es recht gut, die Widersprüche aufzudecken, in welche sich Luther verwickelte. Auch in Ansehung der Einsetzungsworte, auf welche Luther so zuversichtlich fusste, hielt er ihm sehr treffend das Dilemma entgegen: entweder sei ἐστὶ von der Transsubstantiation zu verstehen, oder wenn nicht von dieser, wie sie ja Luther verwarf, auch nicht von der Consubstantiation, die Luther an die Stelle der Transsubstantiation setzen wollte. Christus sage ja nur, das Brod ist mein Leib, nicht aber, der Leib sei in und unter dem Brod. Auf keinem andern Punkte des Abendmahlstreits stehen sich die beiden Vorstellungen, welche mit einander im Streit sind, so schroff entgegen, wie hier. Der transcendenten Anschauungsweise Luther's gegenüber stand Zwingli auf dem rein empirischen Standpunkt, auf welchem er von dem Fleisch Christi, wenn es wesentlich und wirklich da sei, verlangte, dass es auch empfindlich da sein müsse; im Gegensatz zur Ubiquitätslehre Luther's behauptete er den localen Aufenthalt des Leibes Christi im Himmel im eigentlichsten Sinn, und von allen jenen überschwänglichen Wirkungen, welche Luther dem Abendmahl zuschrieb, wollte er so wenig etwas wissen, dass er den leiblichen Genuss des Leibes Christi für den krassesten Aberglauben erklärte, und das Abendmahl nur als ein Pflicht- und Erinnerungszeichen betrachtete, als eine Feier der Danksagung, bei welcher die Zeichen des Leibes und Blutes Christi ein äusseres Zeichen seiner und unserer Liebe seien.

10. Die Reformation in Deutschland 1525—1530.

Das Jahr 1525 bildet einen sehr bedeutungsvollen Uebergangspunkt. Die Reformation hat nun schon eine Reihe von Jahren hinter sich, sie hat die ersten Erfolge errungen und ihre feste Grundlage im Bewusstsein der deutschen Nation gewonnen. Wie wenn der ernsteste Theil des Kampfes nun wenigstens für ihn selbst ausgekämpft wäre, begab sich jetzt Luther in den Ehestand, er heirathete im Juni 1525 eine der aus dem Cistercienserkloster Nimtsch bei Grimma ausgetretenen Nonnen, Katharina von Bora. Er hatte jetzt auch sein eigentlichstes Werk vollbracht; so weit jetzt noch

ge dadurch gethan, dass er die Sache der Reformation ihrer en Entwicklung überliess; dass er nicht mehr that, hatte sei- Grund nicht in religiöser Gleichgültigkeit, vielmehr nur darin, es überhaupt aus gewissenhafter Scheu vor dem Heiligen sein isatz war, in Sachen der Religion so wenig als möglich selbst- einzugreifen. Was er als Laie nicht verstand, wollte er sich nicht anmaassen, um aber nur nicht wider Gott zu handeln, r entschlossen, lieber den Stab in die Hand zu nehmen und Land zu verlassen. Da aber jetzt entschlossenere Vertheidiger eformation nöthig waren, so folgte zu rechter Zeit auf ihn Bruder, Johann der Beständige. Mit derselben Entschiedenheit e sich dem Kurfürsten der kluge und thatkräftige Landgraf p von Hessen zur Seite, der bedeutendste der Fürsten, die im 1525 und seitdem sich für die Sache der Reformation erklär- Schon seit dem Reichstage zu Worms hatte der edle, ebenso ne als unerschrockene Fürst grosse Hochachtung für Luther nnen, und sich durch Bekanntschaft mit Luther's und Melanch- s Schriften immer mehr von den Grundsätzen ihrer Lehre eugt. Nachdem er sich öffentlich für dieselbe erklärt hatte, e er sie mit Vorsicht und Mässigung nach einem klug vorbe- en Plane in seinen Ländern ein. Ein Religionsgespräch wurde 1. October 1526 zu Homberg veranstaltet, auf welchem die berufenen Anhänger der römischen Kirche ihre Sache ver- en sollten, um hierauf über die Annahme der neuen Lehre zu

die Sache der Reformation im Grossen hatte. Er war zu ihrem
schützer bestimmt, und der erste, der auf eine engere Verbin
der der neuen Lehre ergebenen Fürsten hinarbeitete. Dazu
derten jetzt die Verhältnisse dringend auf. Während sich aus
anlassung des Bauernkriegs die Kurfürsten Albrecht von M
und Joachim von Brandenburg, und die Herzoge Heinrich von Br
schweig und Erich von Calenberg zu Dessau versammelte
Jahr 1525, um sich über die Mittel zur Unterdrückung der lu
rischen Partei zu berathschlagen, deren Lehre den unseligen
stand erzeugt habe, that auch der Kaiser neue Schritte. Er l
bereits nach dem letzten Reichstage zu Nürnberg den daselbst
fassten Reichstagsabschied in einem drohenden Schreiben verv
fen, die neue Zusammenkunft, die wegen der Religionssach
Speier gehalten werden sollte, verboten, und die unbedingte V
ziehung des Wormser Edikts auf's ernstlichste eingeschärft. A
bald darauf in der Schlacht bei Pavia seinen Gegner Franz in s
Hände bekommen hatte, erliess er wenige Monate nachher
24. Mai 1525 von Toledo aus den Befehl zu einem Reichstag in A
burg, auf welchem über die Hilfe gegen die Türken und die
rottung der lutherischen Ketzerei verhandelt werden sollte. E
zwar seine Absicht, durch den Papst ein allgemeines Concil
sammeln zu lassen, inzwischen aber müsse das Wormser E
strenge vollzogen werden. Der Landgraf von Hessen, der die
hende Gefahr wohl erkannte, berathschlagte sich darüber mit
Kurfürsten von Sachsen, und die Bemühungen der beiden Für
hatten wirklich die Folge, dass auf dem Reichstage zu Augsl
die Vollziehung des Wormser Edikts verworfen und dafür
Nürnberger Reichstagsabschied wiederholt wurde. Doch w
man schon im Mai 1526 wieder in Speier zusammenkommen. W
rend dieser Zeit schickte der Kaiser mehrere Briefe aus Spanie
die noch römisch gesinnten deutschen Stände, in welchen er si
engerer Vereinigung und zu kräftigem Widerstand gegen die lu
rische Partei ermahnte. Um so mehr gab sich nun auch der
diess wohl beachtende Landgraf Philipp alle Mühe, einen Ge
bund zu Stande zu bringen. Es gelang ihm, den Kurfürsten
Sachsen zu dem für die Reformation so wichtigen und folgenrei
Bündniss zu bewegen, das am 4. Mai 1526 zu Torgau zwis
den beiden Fürsten geschlossen wurde. Sie versprachen sich, v

der eine oder der andere wegen des göttlichen Worts und der neuen Lehre, oder aus einer nur zum Vorwand genommenen Ursache angegriffen würde, einander mit allen Kräften beizustehen. Bald erweiterte sich durch Philipps Thätigkeit der Bund, und es traten demselben die Herzoge Philipp Otto, Ernst und Franz von Braunschweig und Lüneburg, Herzog Heinrich von Mecklenburg, Wolf, Fürst von Anhalt, die Grafen Gebhard und Albrecht von Mansfeld bei, und auch die Stadt Magdeburg, wo am 12. Juni der Torgauer Bund für die genannten Fürsten wiederholt wurde, wurde in denselben aufgenommen. Einen besondern, von dem allgemeinen jedoch wenig verschiedenen, Vertrag schloss Albrecht von Brandenburg, der neue Herzog von Preussen, mit dem Kurfürsten von Sachsen. Die Stadt Nürnberg dagegen verweigerte auf die geschehene Einladung ihren Beitritt. Noch in demselben Monat, am 25. Juni, wurde der von sämmtlichen Kurfürsten mit Ausnahme des Kurfürsten von Brandenburg besuchte Reichstag zu Speier eröffnet, auf welchem sich nun sogleich zeigte, welcher neue Geist in der Partei war, die man jetzt ernstlicher als je unterdrücken wollte. Ein gebieterisches Schreiben, das der Kaiser von Sevilla aus erlassen hatte, wurde der Versammlung vorgelegt, und Ferdinand, der Bruder des Kaisers, schien nur desswegen gegenwärtig zu sein, um seine Befehle mit allem Nachdruck zu unterstützen. Allein die evangelischen Stände, unter welchen sich besonders die oberdeutschen Reichsstädte auszeichneten, traten, im Bewusstsein ihrer Stärke, mit einer noch nie gesehenen Freimüthigkeit auf. Sie wiesen das Ansinnen, das Wormser Edikt zu erneuern, mit allem Nachdruck zurück, brachten dagegen die alten hundert Gravamina der deutschen Nation gegen den päpstlichen Stuhl auf's neue zur Sprache, und erzwangen endlich durch die Drohung, den Reichstag plötzlich zu verlassen, wozu der Kurfürst von Sachsen und der Landgraf von Hessen schon Anstalt machten, einen Reichstagsabschied, der kaum günstiger erwartet werden konnte. Er lautete nämlich so: Man wolle den Kaiser durch eine Gesandtschaft bitten, nach Deutschland zu kommen und die Berufung eines Concils zu bewirken. Bis dahin solle sich jeder Stand in Sachen das Wormser Edikt betreffend so verhalten, wie er es gegen Gott und sein Gewissen verantworten könne. Zu diesem so erwünschten Schlusse des Reichstags trugen ausser der festen und entschiedenen Haltung,

welche die enger verbundenen evangelischen Stände auf demselben bewiesen, die damaligen politischen Verhältnisse sehr vieles bei. Der Papst hatte sich, um die Macht des Kaisers in Italien zu schwächen, auf die Seite des Königs Franz gewandt, der nun wieder in Freiheit gesetzt, statt die eingegangenen Bedingungen zu erfüllen, sich vom Papst von der Verbindlichkeit dazu lossprechen liess. Zu derselben Zeit näherten sich die in Ungarn siegreichen Türken den Grenzen des Reichs, und Ferdinand hatte für sich genug zu thun. Unter solchen Umständen war ein offener Bruch mit den evangelisch gesinnten Ständen auf dem Reichstage zu Speier nicht rathsam.

Die durch die damaligen Zeitumstände gestattete Ruhe benützten die Reformatoren, um den neuen kirchlichen Einrichtungen, die die Reformation nothwendig machte, mehr Festigkeit und Gleichförmigkeit zu geben. In Sachsen, wo die Reformation überall die grösste Zahl von Anhängern hatte, war das Kirchenwesen noch in einem sehr schwankenden und ungeregelten Zustande, da zwar die alte Ordnung der Dinge mehr oder minder aufgehoben, aber die neue noch nicht durchgreifend und in bestimmterer Gestalt an die Stelle der alten getreten war. Um Gleichförmigkeit des äussern Gottesdienstes zu bewirken, und die alte papistische Messe, wo sie noch bestand, vollends zu verdrängen, schrieb Luther im J. 1526 seine deutsche Messe, oder Ordnung des Gottesdienstes, welche, so wenig Luther sie als Gesetz vorschreiben wollte, in der ganzen sächsischen Kirche angenommen wurde. Schon damals machte Luther dem Kurfürsten den Vorschlag, eine allgemeine Kirchenvisitation vornehmen zu lassen. Im Jahr 1528 kam sie wirklich zu Stande, nachdem Melanchthon für diesen Zweck einen „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrer im Kurfürstenthum Sachsen“ entworfen, Luther eine Vorrede dazu geschrieben hatte. Dieser Unterricht kann gewissermassen als die erste symbolische Schrift unserer Kirche betrachtet werden, durch welche sich die neuen Glaubensgenossen in einem gemeinsamen Ausdruck ihrer Ueberzeugungen vereinigten, doch ohne irgend einen Glaubenszwang, auf eine den damaligen Bedürfnissen ganz angemessene Weise. Er gab eine kurze Darstellung der Hauptlehren des evangelischen Glaubens, zeigte, wie die evangelischen Prediger sie ihren Gemeinden am zweckmässigsten vortragen können, und belehrte sie über das

Wesentlichste der neuen Kirchenverfassung, und besonders auch über die Einrichtung der Schulen. Dazu kam noch eine von den Theologen und Räthen des Kurfürsten verfasste Instruction für die Visitatoren, in welcher sie angewiesen wurden, überall die Wohlthat der Reformation zu empfehlen, untüchtige, unsittliche oder papistisch gesinnte Prediger, jedoch mit Schonung, zu entfernen, über die Einkünfte der Kirchen, Stiftungen und Klöster genaue Kenntniss einzuziehen, um sie für die Besoldung der Prediger und Schullehrer zu verwenden, wozu der Kurfürst, wo es nöthig war, noch Beiträge geben wollte. Die Prediger der grössern Städte wurden, was ein wichtiger Theil der neuen Einrichtung der Kirche war, zu Inspectoren und Superintendenten ernannt, mit der Bestimmung, über alle Kirchen und Schulen ihres Districts die Aufsicht zu führen, für die Erhaltung der Lehre, der Kirchenzucht und der Kirchengüter zu sorgen, und auch Ehesachen zu entscheiden. So wurde die neue Kirche in Sachsen im Jahr 1528 und 1529 mit Klugheit und Mässigung auf's zweckmässigste organisirt. Man hatte für diesen Zweck das kurfürstliche Gebiet in Districte getheilt, in deren jeden sowohl geistliche als weltliche Visitatoren geschickt wurden. Im Kurkreis und in Meissen visitirte Luther, in Thüringen Melanchthon. Nach vollendeter Visitation, und hauptsächlich auch durch die dabei gemachten Erfahrungen veranlasst, erwarb sich Luther das grösste Verdienst um die religiöse Belehrung und Aufklärung des noch immer auf eine so traurige Weise versäumten Volks durch seine beiden Katechismen, den kleinen und grossen, welche beide im Jahr 1529 erschienen, und zu den trefflichsten und segensreichsten Schriften gehören.

Während sich so in Sachsen die neue evangelische Kirche zu einer bestimmteren Ordnung gestaltete, fielen an manchen Orten Märtyrer der neuen Lehre, unter welchen namentlich der baierische Mönch, Georg Carpentarius und der baierische Priester Bernh. Käser zu bemerken sind, die im Jahr 1527 als Ketzer auf dem Scheiterhaufen starben, der letztere auf Anstiften des Bischofs von Passau und des Dr. Eck. Verfolgungen dieser Art fanden besonders in Baiern statt. In demselben Jahre erliess Ferdinand von Ofen aus ein äusserst verfolgungssüchtiges Edikt gegen die neuen Lehren. Die evangelisch Gesinnten konnten aus solchen Erscheinungen deutlich genug abnehmen, welche Absichten ihre Gegner

gegen sie hatten. Ging doch der Argwohn so weit, dass mai
Gefahr selbst noch durch erdichtete Gerüchte vergrösserte.
Jahr 1527 verbreitete sich plötzlich das Gerücht von einer al
meinen Verschwörung der Papisten gegen die Evangelischen,
der Landgraf von Hessen wollte sogar eine Abschrift des zur Ui
drückung der Ketzer geschlossenen Bündnisses vor Augen ge
haben. Zwischen dem König Ferdinand, den Kurfürsten von M
und Brandenburg, dem Erzbischof von Salzburg, den Bischöfen
Bamberg und Würzburg, dem Herzog Georg und den Herz
von Baiern sollte am 12. Mai 1527 zu Breslau eine Uebereinl
zu Stande gekommen sein, kraft welcher diese Fürsten zuerst
König Ferdinand in Siebenbürgen Hilfe leisten, hierauf mit
Macht über Kursachsen herfallen, und den Kurfürsten zur Au
ferung des Erzketzers Luther und zur völligen Herstellung
alten Cultus zwingen wollten. Nach dem Kurfürsten sollte die F
an die Stadt Magdeburg und den Landgrafen von Hessen kom
Alles diess und anderes, was noch dazu gehörte, hatte dem L
grafen einer von den Räthen des Herzogs Georg, Otto von Pack,
vertraut, und der Landgraf glaubte nicht eilig genug zu dem Ku
sten reisen zu können, um mit ihm zur Abwehr der schreckli
Gefahr einen Bund zu schliessen, der am 9. März 1528 ui
zeichnet wurde. Die Fürsten beschlossen, ein Heer von 6000 I
zu Pferd, und 20,000 zu Fuss aufzustellen, und der Landgraf w
sogar dem Angriff zuvorkommen. Von diesem unzeitigen I
hielten jedoch Luther und Melanchthon, die überhaupt Bündi
und kriegerische Zurüstungen um des Evangeliums willen i
gerne sahen, den Kurfürsten zurück. Der Landgraf wandte
nun wegen der Sache an den Herzog Georg von Sachsen, se
Schwiegervater, und erfuhr von diesem zu seiner grössten Verv
derung und Beschämung, dass der ganze vorgebliche Bund
leere Erdichtung sei. Eben diess erklärten hierauf Herzog Ge
König Ferdinand und die übrigen Fürsten öffentlich und Pack,
Urheber des Betrugs, wurde überall verfolgt und vertrieben, zu
im Jahr 1536 in den Niederlanden enthauptet. Es unterliegt
nem Zweifel, dass die ganze Sache eine blosse Betrügerei Pa
war. So sah man sie schon damals an (vgl. Ranke III. S. 43
Nur Luther liess es sich nicht nehmen, dass das sogen. Pack'
Bündniss nicht ganz aus der Luft gegriffen sei. So erwünscl

für die evangelische Partei sein musste, dass nichts an der Sache war, so hatte doch das Ganze und besonders der unkluge Argwohn, welchen namentlich Luther und der Landgraf auch nachher noch an den Tag legten, nur eine um so grössere Erbitterung auf beiden Seiten zur Folge. Auch hatte sich der Landgraf, ehe er noch wusste, wie es sich mit der Sache verhielt, durch einen Einfall in's Würzburgische und Bambergische einen groben Landfriedensbruch zu Schulden kommen lassen, der auf die Evangelischen ein schlimmes Licht fallen liess.

Unmittelbar nach dieser sonderbaren Zwischenscene nahte der Reichstag in Speier heran, welchen Karl im August 1528 auf den 3. Febr. 1529 von Spanien aus ausgeschrieben hatte. Die Aussichten der Evangelischen hatten sich seit dem letzten Reichstag in Speier vom Jahre 1526 ziemlich getrübt, schon wegen der feindseligen Stimmung, mit welcher sich beide Theile auf dem Reichstage einfanden, noch mehr aber, weil jetzt der Kaiser nach der glücklichen Wendung, die sein Krieg mit Franz und seine Angelegenheiten in Italien genommen hatten, sich auch der deutschen Religionssache mehr widmen konnte. Zur Berathschlagung über die Religionssache, die man zuerst vornahm, wurde ein Ausschuss niedergesetzt, der darauf antrug, diejenigen Stände, die bisher bei dem Wormser Edict geblieben seien, sollten ferner dabei bleiben und ihre Unterthanen dazu anhalten, die übrigen Stände aber, bei welchen die andere Lehre entstanden, sollten sich verbindlich machen, alle weitere Neuerung bis auf das Concil, so viel möglich und menschlich, zu verhüten. Insbesondere solle da, wo die neue Lehre überhand genommen, niemand Messe zu hören oder zu halten verboten werden. So schonend und billig dieser Schluss scheinen mochte, so wenig konnten die Evangelischen ihre Zustimmung dazu geben. Es wurde ja doch nichts anderes von ihnen verlangt, als dass sie die Verfolgung und Unterdrückung ihrer Lehre ausserhalb ihres Gebiets förmlich bestätigen, und somit ihre Verwerflichkeit selbst anerkennen sollten. Auch zur Duldung der Messe und des alten Gottesdienstes konnten sie sich nicht wohl verstehen; eher noch würden manche in die ebenfalls verlangte Verdammung der Lehre der Schweizer vom Abendmahl eingewilligt haben, hätte sie nicht Melanchthon, der den Kurfürsten auf den Reichstag begleitet hatte, von diesem unklugen Schritte zurückgehalten. Gegen alle diese Punkte erklär-

ten nun die evangelischen Stände, dass sich die Religionssache nicht auf einem Reichstage durch Stimmenmehrheit abmachen lasse, und dass sie nimmermehr ihre Einwilligung zu einem Reichstagsschluss geben würden, durch welchen sie ihre bisher für christlich gehaltene Lehre selbst verdammen müssten. Die Reichsstände haben, wurde sehr richtig bemerkt, gar nicht die Befugniss, in solchen die Religion betreffenden Fragen etwas zu entscheiden, weil diese allein den Concilien zustehe, sie hätten, wie im Jahre 1526 zu Speier, nur die äusseren Verhältnisse der Reichsstände zu ordnen, damit durch den Gebrauch der kirchlichen Freiheit Keiner in die Rechte des Andern eingreife. Wollte sich aber die gegnerische Reichsversammlung weiter zu gehen erlauben, so sei zu befürchten, dass unzählige Irrungen, die doch zuletzt vor eine andere Behörde gebracht werden müssten, daraus entstehen möchten. Es war diess der Hauptpunkt, der festzuhalten war, dass die Mehrzahl der der Reformation entgegengesetzten Stände sich nie die Entscheidung anmaassen dürfe. Ohne auf diese Vorstellung Rücksicht zu nehmen, wurde am 19. April der Reichstagsschluss nach dem Gutachten des Ausschusses unverändert genehmigt, und von den Evangelischen verlangt, sich der Mehrheit anzuschliessen. Die Evangelischen übergaben daher eine feierliche Protestation, in welcher sie, was sie bereits erklärt hatten, ausführlicher wiederholten. Diese dem Reichstagsabschied beigefügte Protestation, von welcher nun die Evangelischen den Namen Protestanten erhielten, unterzeichneten Kurfürst Johann, Markgraf Georg von Brandenburg, Herzog Ernst und Franz von Lüneburg, Landgraf Philipp, Fürst Wolfgang von Anhalt und vierzehn Reichsstädte, unter diesen namentlich auch Ulm, Heilbronn, Reutlingen. Der Kurfürst und der Landgraf machten nach der Rückkehr in ihre Länder die Protestation öffentlich bekannt, auf dem Reichstage aber fertigten sie mit den übrigen evangelischen Ständen, ehe sie abreisten, noch eine Appellation aus, in welcher sie an den Kaiser, an das bevorstehende freie, christliche, allgemeine Concil, an die Nationalversammlung, und an einen jeden dieser Sache bequemen und unparteiischen Richter appellirten. So endigte dieser in der Geschichte der protestantischen Kirche so merkwürdige Reichstag. Er sollte (denn diess hatte der Kaiser in der Instruction, die er gab, sogleich deutlich genug angekündigt) den den Evangelischen so günstigen Artikel des letzten Speier'schen Reichs-

tagsabschieds wieder aufheben, und sie dafür auf den durch das Wormser Edict bestimmten Zustand wieder zurückversetzen. Nur solange wollte man sie noch dulden, bis die Zeit die Mittel zu ihrer völligen Unterdrückung an die Hand geben würde, denn nur desswegen sollte, wie in dem Abschiede ausdrücklich gesagt ist, die bisherige Neuerung geduldet werden, weil sie nicht ohne merklichen Aufruhr, Beschwerung und Gefährde würde abgethan werden können. Aber da nun einmal die protestantische Kirche nur durch Kampf und Widerspruch in's Dasein treten sollte, so wurde eben dieser mit schlauer Klugheit auf ihre Unterdrückung berechnete Reichstag gewissermassen ihr eigentlicher Stiftungstag, indem die evangelische Partei fester und entschiedener als jemals öffentlich aussprach, wozu sie mit gewissenhafter Ueberzeugung entschlossen war, und gerade durch die Absonderung, zu welcher sie der Hass der Gegenpartei nöthigte, um so mehr Selbstständigkeit gewann. Es war also zwar allerdings nur eine zufällige Veranlassung, von welcher die Protestanten den Unterscheidungsnamen erhielten, welchen sie nun bald auch selbst sich beilegten. Aber indem sie gegen den Zustand des Wormser Edicts, der bisher immer das Losungswort ihrer Feinde gewesen war, protestirten, protestirten sie zugleich gegen die ganze Masse von Missbräuchen und Verderbnissen, gegen die alte Tyrannei und Sclaverei, die man auf's neue einführen und sanctioniren wollte, gegen alle Versuche, die Ausbreitung ihrer Lehre auf eine Weise zu beschränken, die ihrer Lehre und Partei den Tod drohen musste, gegen alle Zumuthungen, die man an sie machte, dass sie über sich selbst das Verdammungsurtheil aussprechen, überhaupt gegen alles, was sie nicht annehmen konnten, ohne gegen Ehre und Gewissen zu handeln und zu Verräthern an der heiligsten Sache zu werden [1].

Sehr vieles musste den evangelischen Ständen daran gelegen sein, wie der Kaiser ihre Protestation gegen den Speier'schen Reichstagsabschied aufnehmen würde. Sie beschlossen daher noch zu Speier, durch eine eigene Gesandtschaft den Kaiser selbst von allem, was auf dem Reichstag vorgefallen war, in Kenntniss zu setzen, ihm die Gründe ihrer Protestation vorzutragen, und ihn zu

1) Vergl. Jung, Beiträge zur Geschichte der Reformation. Strassburg und Leipzig 1830. Erste Abth. Gesch. des Reichstages zu Speier im Jahre 1529. Hier ist neben sehr vielen Actenstücken auch die merkwürdige Protestationsurkunde, S. LXXVII, abgedruckt.

bitten, dass nichts gegen sie geschehe, was ihren Rechten und Freiheiten widerstreiten und ihrem Gewissen Zwang anthun würde. Die Abgeordneten trafen den Kaiser zu Piacenza, erhielten aber von ihm den kurzen Bescheid, dass es beim Reichstagsabschied bleibe, und dass sie sich der Mehrheit fügen müssen, würden sie sich weigern, so werde er sie wegen ihres Ungehorsams ernstlich bestrafen. Als die Abgeordneten hierauf dem kaiserlichen Secretär ihre Appellation übergaben, liess sie der Kaiser, unwillig hierüber, sogar gefangen setzen. Noch ehe die evangelischen Stände von diesem Erfolg ihrer Gesandtschaft Nachricht erhalten hatten, waren sie darauf bedacht, durch eine neue Verbindung Anstalten zu ihrer Sicherheit zu treffen. Schon auf dem Reichstage zu Speier war die erste Einleitung dazu gemacht worden. Bald darauf kamen Abgeordnete der evangelischen Stände zu Rothach im Koburgischen zusammen, und schon glaubte man über alle Bedingungen des neuen Bündnisses einig werden zu können, als plötzlich die Bedenklichkeit, ob man sich mit den Anhängern der Zwinglischen Lehre vom Abendmahl mit gutem Gewissen in ein Bündniss einlassen könne, zum grössten Bedauern des Landgrafen alles wieder vereitelte. Luther, bei welchem der Grundsatz, dass man die Sache der Religion nicht auf menschliche Klugheit, sondern nur auf Gott bauen müsse, jetzt um so mehr galt, je wichtiger ihm die Abendmahlsdifferenz war, über welcher er selbst das Wohl der evangelischen Partei auf's Spiel setzen konnte, hatte diese Bedenklichkeit auch dem Kurfürsten eingeflösst. Daher wurde in Rothach nur beschlossen, dass man nächstens in Schwabach wieder zusammenkommen wolle. Inzwischen gab sich der Landgraf alle Mühe, den Kurfürsten zu überzeugen, dass die Frage über das Abendmahl, die er selbst als einen theologischen Streitpunkt betrachtete, so wichtig nicht sein könne, dass man darüber die Sicherheit der evangelischen Partei und die Sache der Evangelischen selbst der augenscheinlichsten Gefahr aussetze. Allein seine Bemühungen waren vergeblich, und nach dem Vorschlag der Theologen sollte nun die Zusammenkunft in Schwabach mit dem Hauptpunkt eröffnet werden, dass man sich mit Niemand in ein Bündniss einlasse, der nicht den rechten christlichen Glauben habe und über Taufe und Abendmahl ganz einstimmig denke. Als kurzer Inbegriff der Lehre der evangelischen Partei wurden gewisse Artikel, ohne Zweifel von Luther selbst,

-ung, dass sie für diese unerwartete Forderung mit keiner
n versehen seien, zu Rothach sei hievon gar nicht die
·esen. Die Verhandlung wurde daher aufgehoben und blos
en, dass man im December desselben Jahres in Schmal-
ieder zusammenkommen wolle, um sich über die Sache
besprechen. So heftig war gerade damals der Abendmahls-
brannt. Der Landgraf von Hessen, welchem alles an der
ıng gegen den gemeinschaftlichen Feind lag, glaubte daher
ı seine Bemühungen auf eine Vereinigung in der Lehre
ı müssen. Ein Religionsgespräch zwischen der sächsischen
eizerischen Partei sollte den gefährlichen Zwiespalt heben.
et beide Theile nicht sehr geneigt dazu waren, brachte es
lgraf doch im October des Jahres 1529 zu Marburg zu
und Luther selbst und Zwingli kamen daselbst zusammen.
gli fanden sich auch Oekolampadius, Buzer und Hedio von
·g ein; mit Luther Melanchthon, Justus Jonas, Justus Me-
Friedrich Mecum (Myconius); ferner Johann Brenz von
ch-Hall, Andreas Osiander von Nürnberg und Stephan
von Augsburg. Man besprach sich in dem Schlosse des
en, vereinigte sich über alles übrige, ausser über den Ar-
ı Abendmahl, und trennte sich nach drei Tagen, um nun
r von einander getrennt zu bleiben. Der Vergleichsversuch
e völlig an der Zähigkeit, mit welcher Luther behauptete,
Christi werde im Abendmahl mit dem Munde leiblich, ja
ı Leib hineingegessen, und nur das noch unentschieden
ollte, ob nicht auch noch die Seele den Leib esse. So rüh-

die Gefahr vor, und machte wirklich auf diesen Eindruck, abe
Theologen, die ihre Sache nur als Gottes Sache betrachteten
auch darüber noch nicht mit sich selbst einig waren, in wie
man in Bündniss und Krieg gegen den Kaiser, als Oberherrn,
einlassen dürfe, traten ihm auch jetzt wieder in den Weg. Im
kam man zu Schmalkalden zusammen, fasste jedoch nur den
schluss, wer die 17 Schwabacher Artikel annehme, solle sic
Januar 1830 zu Nürnberg wieder einfinden. Hiemit waren die St
die sich nicht zur lutherischen Abendmahlslehre bekannten, au
schlossen. Sie schickten daher auch keine Abgeordnete nach N
berg, aber auch die übrigen Stände, die hier zusammenkamen, w
ten keine entscheidende Maassregel zu ergreifen. Ja man ging s
so weit, dass man eine Vertheidigung nicht einmal für erlaubt
Da man zu Nürnberg die Frage auf's neue besprochen hatt
man sich im Falle eines Angriffs von Seiten des Kaisers wegen
Religion mit Gewalt wehren dürfe, gab Luther in dem Gutac
das er auf Befehl des Kurfürsten hierüber ausstellte, eine vernein
Antwort. Die Unterthanen der Fürsten seien ja auch die Unterth
des Kaisers, daher schicke es sich nicht, die Unterthanen des Ka
mit Gewalt gegen den Kaiser, ihren Herrn, schützen zu wo
Diess war die Stimmung der evangelischen Partei, und die Lage
Dinge, als der Kaiser am 21. Januar von Bologna aus, wo e
jene Zeit mit dem Papste in bester Eintracht zusammen war,
berühmten Reichstag nach Augsburg ausschrieb.

11. Die Verbreitung der Reformation.

Es mag hier der schicklichste Ort sein, ehe wir dem Gang
Begebenheiten weiter folgen, einen kurzen Ueberblick auf die l
der zu werfen, in welche sich bis auf diese Zeit die evangeli
Lehre verbreitet hat, um die Wichtigkeit und Bedeutung dessen
was es sich hier handelte, desto richtiger aufzufassen.

Ueber Sachsen, das Stammland des evangelischen Glaul
und Hessen, das nächst Sachsen ein Hauptsitz desselben war
hier nichts weiter hinzuzufügen. Am leichtesten fand die Refo
tion, wie zum Theil auch schon bemerkt worden ist, in den grös
und freien Städten des Reichs Eingang, da überhaupt damal
ihnen ein sehr reges, freisinniges Leben erwacht war, und bei

Einführung einer neuen Reform, wie in der Schweiz, weniger auf die politischen Verhältnisse Rücksicht genommen werden durfte. Magdeburg und Frankfurt am Main sind schon früher genannt worden. Auf dem Reichstage zu Speier unterzeichneten die Appellation die 14 oberdeutschen Reichsstädte: Strassburg, Nürnberg, Ulm, Konstanz, Lindau, Memmingen, Kempten, Nördlingen, Heilbronn, Reutlingen, Isny, St. Gallen, Weissenburg und Windsheim. In Niederdeutschland waren die Städte Bremen, Hamburg, Lübeck, Braunschweig der neuen Lehre zugethan. Ebenso war sie in den brandenburgischen Fürstenthümern in Franken durch den Markgrafen Georg, in Lüneburg durch den Herzog Ernst, der nachher der Bekenner genannt wurde, und in Anhalt durch den Fürsten Wolfgang eingeführt worden. In Schlesien nahm zuerst Breslau die Reformation an, und der Markgraf Georg von Brandenburg, der zugleich Herzog von Jägerndorf in Oberschlesien war, beförderte sie daselbst ebenso, wie der Herzog Friedrich II. von Liegnitz in Niederschlesien. In Preussen, das damals noch immer im Besitz des deutschen Ordens war, zugleich aber auch in Lehensabhängigkeit von Polen stand, unternahm ein Bruder des Markgrafen Georg von Brandenburg, der Markgraf Albrecht, als Grossmeister des Ordens, eine Veränderung, die nicht blos in religiöser, sondern auch in politischer Hinsicht sehr wichtig war. Albrecht verwandelte mit Genehmigung des Königs von Polen, der noch als Lehensherr anerkannt wurde, das Ordensland in ein weltliches Herzogthum, legte das Ordenskleid ab, und brachte das Volk, besonders durch den Bischof von Samland und durch deutsche Prediger, mit leichter Mühe zur Annahme der Lehre Luther's, die er selbst zuvor schon in Deutschland kennen gelernt hatte. Er wirkte hauptsächlich dazu mit, dass die Stände des Landes sich des Ordens zu entledigen suchten; der Orden war schwach und konnte der allgemeinen Stimmung nicht widerstehen, er säcularisirte sich selbst, und trat eben damit auf die Seite der Reformation. Wie bedeutend und folgenreich diese im Jahre 1525 so leicht bewirkte Veränderung für die Zukunft wurde, darf nicht erst gesagt werden. Nicht ohne Grund erfüllte der schnelle Fortschritt, welchen das Evangelium in Preussen machte, Luther mit der grössten Freude, die er in einer Zuschrift an den Bischof von Samland auch öffentlich aussprach. Ueberhaupt zeigte sich gleich anfangs die merkwürdige Erscheinung,

dass sich der Süden und Norden zwischen der alten und neuen Lehre theilte.

In den nordischen Reichen Schweden und Dänemark hatte die Reformation nicht mit so grossen Schwierigkeiten zu kämpfen, wie in Deutschland, und sie gelangte daselbst weit früher, als hier, zur Festigkeit. In Schweden waren es die beiden Brüder Olof und Lorenz Petri, oder Peterson, die den ersten Grund der Reformation legten. Sie wollten nach Rom reisen, um sich für den geistlichen Stand zu bilden, wurden aber in Deutschland von dem Ruf Luther's und der Wittenberger Universität angezogen. Als sie, eingeweiht in Luther's und Melanchthon's Grundsätze, im Jahre 1519 nach Schweden zurückkehrten, gab ihnen der Ablass, welchen damals ein gewisser Antonelli, der Bruder des päpstlichen Nuncius Arcimboldi, feil bot, Gelegenheit, die Reformation auf dieselbe Weise wie in Deutschland und der Schweiz zu beginnen. Unter dem Schutze des Bischofs Matthias von Strengnäs und des Archidiacons Lorenz Andreä, oder Anderson, wirkten sie für die Verbreitung der reineren Lehre, bis dieselbe an Gustav Wasa, der im Jahre 1523 auf den Thron erhoben wurde und schon als Flüchtling zu Lübeck die Grundsätze der Reformation mit Zuneigung aufgefasst hatte, einen edlen und kräftigen Beschützer erhielt. Er schenkte ihren Bemühungen seinen Beifall, ernannte den einen zum Prediger in Stockholm, den andern zum Professor der Theologie in Upsala, doch musste er mit Vorsicht verfahren, da es auch hier nicht an Reactionen des katholischen Clerus fehlte. Im Jahre 1524 wurde zur Prüfung der beiderseitigen Lehrbegriffe ein öffentliches Religionsgespräch gehalten, in welchem der König dem Olaus Petri, dem Verfechter der evangelischen Lehre, den Sieg zuerkannte. Sehr förderlich für die Begründung der Reformation war die Uebersetzung der h. Schrift in die schwedische Sprache, welche der Kanzler Anderson und die beiden Brüder auf Befehl des Königs ausarbeiteten, und seit dem Jahre 1526 herausgaben. Dennoch war die Reformation noch immer in einem schwankenden Zustand, und der König sah wohl, dass, solange die Geistlichkeit in dem Besitze ihrer Macht und ihrer bedeutenden Einkünfte blieb, nicht einmal seine Regierung gesichert sei. Er beschloss daher auf dem Reichstage zu Westerås im Jahre 1527 eine entscheidende Maassregel zu wagen. Er erklärte, er werde die Regierung niederlegen, da er nur mit Undank belohnt

werde, und die Einkünfte der Krone in keinem Verhältniss zu den Reichthümern der Geistlichkeit stehen. Diess machte Eindruck. Die Bauern, die Bürger, zuletzt auch der Adel, bewilligten alles, was der König vorschlug. Die Geistlichkeit verlor den grössten Theil ihrer Güter und Einkünfte, und wurde ganz der Gewalt des Königs untergeordnet. Die Religion, die der König einführe, solle nicht mehr als eine falsche verläumdet, sondern als das reine Wort Gottes anerkannt werden. Zugleich wurde eine neue Kirchenordnung festgesetzt. Hiemit war die Reformation gewissermassen zum Reichsgesetz gemacht, doch sollte niemand zu derselben gezwungen werden. Im Jahre 1529 vereinigten sich auf einer Synode des schwedischen Clerus zu Oerebro viele Bischöfe, Prediger, selbst Mönche, das reine Wort Gottes zu predigen und für den Unterricht in den Schulen zu sorgen. So verschwanden nach und nach die Ueberreste des Papstthums, und die Reformation, obgleich sie Mühe hatte, bei dem noch zu wenig vorbereiteten Volk Eingang zu finden, machte weitere Fortschritte, vorzüglich durch die fortgehende Thätigkeit der beiden Brüder. Lorenz Petri wurde im Jahre 1531 der erste evangelische Bischof zu Upsala. Olof Petri liess sich mit Anderson später zu einer Verschwörung gegen den König verleiten, weil ihnen der Reformationseifer des Königs zu schwach, und die kirchliche Gewalt, die er ausübte, zu gross zu sein schien. Gustav Wasa's lange und kluge Regierung (bis zum Jahre 1560) sicherte der Reformation vollkommen ihren festen Bestand, und bereitete jetzt schon die Verhältnisse vor, unter welchen einst der Held des Nordens zum Schutze der Reformation in Deutschland seine glorreiche Laufbahn betreten sollte.

Auch nach Dänemark verbreiteten sich die Grundsätze der deutschen Reformation zuerst durch einige junge Dänen, die zu Wittenberg studirt hatten, unter welchen besonders Peder Lille, auch Petrus parvus, oder Rosaefontanus (von Roschild, seiner Vaterstadt) sich seit 1519 auszeichnete. Der eigentliche Reformator Dänemarks war jedoch Johann Tausan, Johannes Tausanus, welchen der Prior des Klosters der Kreuzbrüder, oder Johanniter, auf der Insel Seeland in sein Kloster aufnahm und auswärtige Universitäten besuchen liess. Nur sollte er nicht nach Wittenberg gehen, allein die scholastische Theologie, die er zu Cöln studirte, gefiel ihm so wenig, dass er, ungeachtet des Verbots, Luther's Schüler zu Witten-



berg wurde. In Dänemark herrschte damals Christian II., der alles versuchte, durch Beschränkung und Demüthigung des übermächtigen Clerus die königliche Gewalt zu erhöhen, und ebendaher manches that, was zum Vortheil der Reformation war. Er liess z. B. Luther's Schriften nicht verdammen, gab die Priesterehe frei, untersagte die Appellationen nach Rom. Nicht sowohl dadurch, als vielmehr durch seine Gewaltthätigkeit und Grausamkeit machte er sich so verhasst, dass er seine Krone niederlegen musste. Sein Nachfolger wurde Friedrich, der schon als Herzog von Schleswig und Holstein ein Freund der Reformation geworden war. Unter ihm sprach jetzt Johann Tausan seine in Wittenberg gewonnenen Ueberzeugungen öffentlich aus, und fand sogleich grossen Beifall, sosehr die Bischöfe, um ihre bisherige Macht besorgt, die weitere Verbreitung der lutherischen Lehre zu verhindern suchten. Um dieselbe Zeit erwies der abgesetzte König Christian, der sich nach Deutschland begab und sich am Hofe seines Oheims, des Kurfürsten Friedrich von Sachsen, offener für die neue Lehre aussprach, obwohl, wie es scheint, nicht mit fester Ueberzeugung, in jedem Fall der dänischen Reformation dadurch einen Dienst, dass auf seine Veranlassung die erste dänische Uebersetzung des neuen Testaments zu Leipzig im Jahre 1524 erschien. Wie in Schweden, geschah auch in Dänemark im Jahre 1527 auf ähnliche Weise der entscheidende Schritt zur Behauptung der Reformation. Friedrich hielt einen Reichstag zu Odensee, auf welchem er die Bischöfe in einer Rede darauf aufmerksam machte, was Luther in Deutschland gethan habe, um die alte papistische Abgötterei zu stürzen. Er habe zwar geschworen, die katholische Religion in seinem Reiche zu erhalten, aber es sei diess nicht auch von den offenbaren Irrthümern zu verstehen, die sich in sie eingeschlichen haben. Die lutherische Lehre habe bereits so tiefe Wurzeln gefasst, dass sie ohne Krieg und Aufruhr nicht verdrängt werden könne, daher sei es sein königlicher Wille, dass in seinem Reiche beide Religionen, die lutherische und die päpstliche, solange volle Freiheit haben, bis ein allgemeines Concil der gesammten christlichen Kirche gehalten würde. Ungeachtet des lebhaften Widerspruchs der Bischöfe wurde der Reichsbeschluss gefasst, es solle jeder die Freiheit haben, lutherisch oder päpstlich zu sein, die Priesterehe wurde gestattet und die Bischöfe, rechtmässig vom Domcapitel gewählt, sollten nicht in Rom, sondern vom König

bestätigt werden. Die evangelische Religion war hiedurch der katholischen wenigstens gleichgestellt; um ihr das Uebergewicht zu sichern, wurde im Jahre 1530 ein Religionsgespräch zwischen beiden Parteien vom Könige zu Kopenhagen veranstaltet, der gewöhnliche Versuch, der mit den beiden Religionen gemacht wurde, um sie, wie im öffentlichen Zweikampf, sich mit einander messen zu lassen. Die Evangelischen übergaben dabei dem Könige und dem Reichsrath ein in 43 Artikeln abgefasstes Glaubensbekenntniss, das der in demselben Jahre übergebenen Augsburgischen Confession entspricht und dieselben Grundsätze aufstellt. Die Katholiken setzten demselben eine Klagschrift entgegen, in welcher sie ihren Gegnern in 27 Artikeln ebensoviele Ketzereien schuld gaben. Zur mündlichen Disputation selbst kam es nicht, da sie die Katholiken nur lateinisch und nach der Auctorität der Concilien, Kirchenväter und des Papstes halten wollten. Daher wurde nur der Reichstagsbeschluss von Odensee wiederholt. Gleichwohl schritt die Reformation immer weiter vorwärts, nur fielen auch stürmische Auftritte vor, um sie mit Gewalt durchzusetzen, und besonders litten in Dänemark die Mönche mehr als anderswo. Der König selbst musste mit Schonung zu Werke gehen, da seine Regierung noch nicht befestigt genug war. Der abgesetzte König Christian, der sich im Jahre 1530 seines Reiches wieder bemächtigen wollte, setzte seine Hoffnung hauptsächlich auf die katholische Partei, deren Religion er jetzt wieder anhieng. Er hatte schon Norwegen erobert, fiel aber in die Hände des Königs Friedrich. Eine neue, grössere Gefahr drohte der Reformation nach Friedrich's Tod im Jahre 1533. Die evangelische Partei wollte Friedrich's ältesten Sohn, den Herzog Christian von Schleswig und Holstein, der die evangelische Lehre in seinem Gebiet längst zur herrschenden gemacht hatte, die katholische aber ebendesswegen seinen minderjährigen Bruder Johann auf den Thron erheben. Die letztere gewann das Uebergewicht, es entstand ein Zwischenreich, beide Parteien trennten sich völlig, endlich aber wurde doch Christian, von den jütländischen Reichsräthen gewählt, und von seinem Schwager Gustav in Schweden unterstützt, Herr von Dänemark, und er benützte sogleich die Gelegenheit, mit Hilfe der weltlichen Reichsräthe, die ihm und der evangelischen Religion ganz ergeben waren, die Macht des Klerus auf immer zu brechen. Sämmtliche Bischöfe wurden gefangen ge-

setzt und gezwungen, ihre Aemter niederzulegen und sich mit ihren erblichen Gütern zu begnügen. Die Klöster wurden aufgehoben, die eingezogenen Güter zum Besten der Kirchen und Schulen verwandt. Im Jahre 1537 kam Luther's College, Johann Bugenhagen, vom Könige berufen, auf einige Jahre, bis zum Jahre 1542, nach Dänemark, um die Verfassung der dänischen Kirche vollends zu ordnen. Statt der Bischöfe wurden von ihm evangelische Superintendenten geweiht, die nach dem Tode ihrer katholischen Vorgänger auch den bischöflichen Titel erhielten. Der Bischof zu Seeland, oder jetzt zu Kopenhagen, sollte statt der erzbischöflichen Würde unter den Bischöfen den ersten Rang haben. Im Jahre 1539 wurde, nachdem die Reformation selbst schon im Jahre 1536 entschieden war, die neue, auch von Luther und Melanchthon genehmigte, Kirchenordnung auf dem Reichstage zu Odensee vom König und dem Reichstag bestätigt. Dieselbe kirchliche Verfassung wurde in Norwegen, wo der Erzbischof von Drontheim im Jahre 1536 einen heftigen Volksaufstand gegen die Reformation erregte, im Jahre 1537 und später im Jahre 1551 auch in Island eingeführt.

Die Reformation nahm, wie aus dem Bisherigen erhellt, in den nordischen Staaten einen schnellern und entschiedenern Gang, als in Deutschland. Bei der grössern Entfernung von Rom, dem Mittelpunkt des Katholicismus, scheute man sich weniger, sich von der alten Verbindung loszusagen, es war hier nicht, wie namentlich in Deutschland, ein näherer politischer Zusammenhang mit andern Staaten, die den Fortgang der Reformation hemmen konnten, und Fürst und Volk erkannten zu deutlich die politischen Vortheile, die die Reformation durch Beschränkung der Uebermacht des Klerus brachte, als dass sie nicht alles hätten versuchen sollen, sie durchzusetzen. Das politische Interesse der Reformation verband sich hier mehr mit dem religiösen, als in Deutschland.

In England, wo die päpstliche Herrschaft überwiegender war, als in irgend einem andern Lande, und wo damals noch Heinrich VIII., ein persönlicher Gegner Luther's, herrschte, drang die Reformation erst später ein, dann aber auf eine so weitgreifende Weise, dass England und Schottland sich ebenfalls auf die Seite des protestantischen Nordens stellten.

Je weiter wir vom Norden in den Süden fortgehen, desto vorherrschender erscheint der Katholicismus, und der Protestantismus hat

überall, wo er sich festsetzen will, den hartnäckigsten Kampf zu bestehen, in welchem er beinahe ganz unterliegt. Auffallender ist diess nirgends als in Frankreich, wo man nach so vielen freien Stimmen, die sich schon seit langer Zeit für die Beschränkung der päpstlichen Gewalt und die Verbesserung der Kirche an Haupt und Gliedern erhoben hatten, eine willkommenere Aufnahme der Reformation hätte erwarten sollen, als in manchen andern Ländern. Allein der mächtige Klerus war einer Reformation nicht günstig, die seine eigene Macht zu mindern drohte. Die Sorbonne sprach im Jahr 1521 aus Veranlassung der Leipziger Disputation das Verdammungsurtheil über Luther und seine Schriften aus. Gleichwohl verbreiteten sich die Lehren und Schriften Luther's, und in der Nähe von Paris, in Meaux, bildete sich seit 1521 eine evangelische Gemeinde, nicht ohne Mitwirkung des Bischofs Wilhelm Brissonet. Sie erfuhr aber bald grausame Verfolgungen und mehrere ihrer Mitglieder wurden sogar hingerichtet. Am eifrigsten wirkten der Reformation entgegen der ganz in das päpstliche Interesse gezogene Kanzler Anton du Prat und die Mutter des Königs, Louise von Savoyen, die während der Gefangenschaft des Königs in Spanien die Regierung führte. Ihrem und du Prat's Einfluss ist es hauptsächlich zuzuschreiben, dass nach der Rückkehr des Königs aus der Gefangenschaft im Jahr 1526 immer strenger gegen die Freunde der Reformation verfahren wurde. Es wurden mehrere Synoden zur Unterdrückung der lutherischen Ketzerei gehalten und die härtesten Todesstrafen dauerten fort. Nur die geistvolle Königin Margaretha von Navarra, eine Schwester des Königs, hatte Neigung für die evangelische Lehre. Sie stand in Verbindung mit den angesehensten Freunden derselben in Frankreich und nahm sich der Verfolgten an. Ueberhaupt konnte die grausame Strenge, mit welcher man die Anhänger der Reformation zu unterdrücken suchte, ihre Vermehrung nicht hindern, und zu der Zeit, da Calvin in Orleans und Paris sich selbst zum Reformator bildete, war ihre Partei ziemlich zahlreich. Wir müssen jedoch, da sie weit mehr aus dem Gesichtspunkt einer verfolgten als einer sich ausbreitenden Partei zu betrachten ist, erst an einem andern Orte auf ihre weitern Schicksale zurückkommen.

In den Niederlanden, wo Handel, Künste und Wissenschaften glücklich aufblühten, und Erasmus durch seine ganze Wirksamkeit,

seine zahlreichen Schriften und seine günstigen Urtheile über die Reformation dieselbe beförderte, war nicht geringere Empfänglichkeit für die neue Lehre als in Frankreich, und Luther's Schriften wurden hier sehr bald mit Begierde von Vielen gelesen. Aber nirgends wurde gegen die Freunde der Reformation mit grösserer Strenge und Grausamkeit gewüthet als hier. Der Kaiser Karl, der als König von Spanien auch Herr der Niederlande war, folgte hier ganz dem Willen der Päpste und der Geistlichen, und es sollen während seiner Regierung mehr als 50000 Menschen wegen ihres Abfalls von der römischen Kirche durch die grausamsten Strafen das Leben verloren haben. Schon im Jahr 1522 ernannte er zwei Inquisitoren der schlimmsten Art, um den Fortschritten der lutherischen Ketzerei zu steuern. Unter den Märtyrern, die seit jener Zeit fielen, zeichnete sich besonders aus Johann de Bakker, oder Pistorius, der ein Schüler Luther's zu Wittenberg ganz in seinem Geiste die Missbräuche der römischen Kirche bestritt, aber im Jahr 1525 verbrannt wurde, der erste, der in den Niederlanden wegen des evangelischen Glaubens mit dem Tode bestraft wurde. Welchen Fortgang die Reformation ungeachtet dieser gewaltsamen Bedrückungen in den Niederlanden hatte, werden wir später sehen.

Spanien war mehr als ein anderes Land der päpstlichen Herrschaft unterthan, und vor allem schien das Schreckniss der Inquisition jeden Gedanken an eine Abschüttlung des alten Jochs sogleich im Keime ersticken zu müssen. Aber bei der Verbindung, die damals unter dem gemeinschaftlichen Herrscher zwischen Spanien, den Niederlanden und Deutschland bestund, und da Spanier in grosser Zahl im Gefolge des Kaisers mit der neuen Lehre in Deutschland bekannt wurden, war es nicht zu verhüten, dass nicht auch Spanien von dem Gift der Ketzerei angesteckt wurde. Besonders vermehrte sich die Zahl der Freunde der Reformation seit dem Jahr 1530 sehr bedeutend in Spanien, in Städten wie Sevilla und Valladolid gab es schon innerlich sich organisirende protestantische Gemeinden, und nach der Versicherung spanischer Schriftsteller aus dieser Zeit würde die neue Religion ganz Spanien gleich einer Flamme durchdrungen haben, hätte nicht die Inquisition ihren Eifer verdoppelt. Papst Paul IV. und der durch seine finstere Grausamkeit berüchtigte König Philipp II. von Spanien wirkten hierin im besten Einverständniss zusammen. Die in Spanien nationalen Schauspiele der

sogenannten *Auto da Fe* oder Glaubensakte wurden nun mit lutherischen Ketzern aufgeführt (die ersten wurden auf diese feierliche Weise im Jahr 1559 zu Valladolid verbrannt), und so gelang es solchem Streben wirklich, Spanien fortdauernd in einem Zustande zu erhalten, in welchem es noch immer den Fluch eines solchen Systems zu büssen hat [1]).

Welche vielfache Anregungen und Vorbereitungen zur Reformation von Italien ausgingen, besonders durch die daselbst blühende wissenschaftliche Kultur, ist schon früher bemerkt worden, zugleich aber auch, welche Richtung sie bei Vielen nahm. Es fehlte hier so oft das tiefere religiöse Interesse. Die Nähe des päpstlichen Hofes musste das grösste Hinderniss für die Verbreitung der Reformation sein, sonst aber waren mehrere Verhältnisse, wie z. B. dass das Land in mehrere neben einander bestehende Staaten getheilt war, derselben vortheilhaft. Schon seit dem Jahr 1519 verbreiteten sich Luther's Schriften durch ganz Italien, und Luther hatte zu Pavia, zu Venedig, wo die päpstliche Bannbulle gegen ihn vom Jahr 1521 erst im folgenden Jahr bekannt gemacht werden konnte, ferner zu Florenz, zu Turin, wo, wie auch an andern Orten, die Augustinermönche für ihren Ordensbruder Interesse hatten, zu Modena und Mantua und in vielen andern Städten, auch in Neapel viele Verehrer. Selbst eine Fürstin zeigte eine der Reformation günstige Gesinnung, die Herzogin Renata von Ferrara, eine Tochter des Königs von Frankreich, Ludwigs XII. Freidenkende Italiener und Franzosen, die wegen ihrer religiösen Grundsätze ihr Vaterland verlassen mussten, fanden an ihrem Hofe Aufnahme und Schutz. Die Zahl der evangelisch Gesinnten nahm nicht unbedeutend zu, besonders in Venedig, wo sich eine eigene evangelische Gemeinde zu bilden im Begriff war, und wo um dieselbe Zeit auch die erste italienische Uebersetzung der ganzen heiligen Schrift von dem gelehrten Antonio Brucioli 1530—32 herausgegeben wurde. Zu Venedig erschien zuerst im Jahr 1542 das Buch von der Wohl-

1) Man vgl. hierüber die sehr interessante, ganz neue Thatsachen an's Licht bringende Schrift des schottischen Gelehrten Dr. Thomas M'Crie: Geschichte der Ausbreitung und Unterdrückung der Reformation in Spanien im sechzehnten Jahrhundert, übersetzt von Plieninger. Stuttg. 1835. Man wird hier mit einer Reihe von Personen bekannt, in welchen das frische Leben des protestantischen Glaubens mit der Tiefe und Kraft des spanischen Charakters sich zum schönsten Bunde vereinigte.

that Christi, das ungeachtet seiner ausserordentlichen Verbreitung durch die Inquisition beinahe ganz vernichtet wurde. Erst im Jahr 1853 wurde zu Cambridge in den literarischen Schätzen des St. John's Collegiums ein Exemplar wieder aufgefunden. Der Verfasser Paleario wurde als 70jähriger Greis wegen dieses Zeugnisses für die Rechtfertigung aus dem Glauben in Rom aufgehängt und verbrannt. Diesem damals namentlich in Venedig erwachten Sinn für die deutsche Reformation verdankte die lütherische Kirche einen ihrer berühmtesten Theologen, den Matth. Flacius, der gerade damals zu Venedig in einen Mönchsorden treten wollte, als ihm selbst der Provincial der Franciskaner, ein geheimer Anhänger der lutherischen Lehre, ein Verwandter des Flacius, den Rath gab, die Theologie auf deutschen Universitäten zu studiren. Er war in der Stadt Albona auf der istrischen Halbinsel im Jahr 1520 geboren, slavischen Ursprungs, sein Name eigentlich Vlacich. In Deutschland war er zuerst in Augsburg, Basel, einige Zeit auch hier in Tübingen. In Neapel wirkte insbesondere der berühmte Bernardino Occhino, damals Franciskaner- und Kapuzinermönch, durch Predigten für die Verbreitung der evangelischen Lehre, und zugleich mit ihm sein noch berühmterer Freund Peter Martyr Vermigli, der in der französischen und englischen Reformationsgeschichte eine ausgezeichnete Stelle einnimmt. Sie mussten aus Italien fliehen, liessen aber Manche zurück, die in ihre Grundsätze eingeweiht waren. Solche Männer gab es damals, wie wir noch aus anderer Veranlassung sehen werden, in Italien viele. Aber es konnte auch hier nichts Zusammenhängendes und Bleibendes sich gestalten. Schon frühzeitig, besonders seit 1530, durch Paul III. und noch mehr durch Paul IV., geschah mit Hilfe der Inquisition alles mögliche, die verhasste Ketzerei zu unterdrücken. Viele der freier Denkenden flüchteten sich nach der Schweiz und nach Deutschland, während in Italien Schlachtopfer in grosser Menge fielen. Freilich hatte der Reformationsgeist in Italien sehr häufig eine gewisse irreligiöse Tendenz, aber auch ohne diese würde die Reformation in Italien kein anderes Schicksal gehabt haben [1].

Wenden wir uns von Italien aus in die nördlichen Länder, die

---

1) S. Geschichte der Fortschritte und Unterdrückung der Reformation in Italien im sechzehnten Jahrh. Aus dem Engl. des Thomas M'Crie, herausg. von Friederich. Leipzig 1829.

Deutschland auf der östlichen Seite umgeben, nach Ungarn, Siebenbürgen, Polen, so bemerken wir in jenen Ländern, wo schon Waldenser, Hussiten und böhmische Brüder religiöse Bewegungen erregt hatten, an mehreren Orten ein lebhaftes Interesse für die Sache der Reformation, aber auch einen heftigen Widerstand, der jedoch nicht zu hindern vermochte, dass nicht da und dort ein neues kirchliches Leben sich gestaltete.

Nach Ungarn brachten Jünglinge, die zu Wittenberg studirten, wie namentlich Martin Cyriaci, die Bekanntschaft mit der Lehre Luther's, die bald mehrere Anhänger gewann. Der König Ludwig aber, schwach und von der Geistlichkeit abhängig, zeigte eine heftige Abneigung gegen sie, in welcher er durch Papst Clemens VII. und den Cardinal Cajetan bestärkt wurde. Auch die Magnaten forderten ihn als katholischen Fürsten im Jahr 1524 auf, die Lutheraner als Ketzer mit dem Tode zu bestrafen, und im Jahr 1525 wurde wirklich auf dem Reichstage zu Pesth beschlossen, die ganze Partei, die sich gerade damals durch Lehrer, die in Wittenberg studirt hatten, sehr verstärkte und schon in einigen Städten eigene Gemeinden zu bilden anfieng, auszurotten. Es erfolgte aber im folgenden Jahr 1526 die unglückliche Schlacht bei Mohács, in welcher König Ludwig selbst das Leben verlor. Die grosse Verwirrung, die nun in Ungarn herrschte, begünstigte eher die Fortschritte der Reformation. Unter den Lehrern, die sie beförderten, zeichnete sich jetzt besonders Matthias Devay aus, der ebenfalls ein vertrauter Schüler Luther's gewesen war, nach seiner Rückkehr im Jahr 1531 seine Lehre mit erfolgreichem Eifer verkündigte, aber mehreremal desswegen in Lebensgefahr gerieth. Man nannte ihn als Hauptbeförderer der Reformation in Ungarn den ungarischen Luther, nur neigte er sich mit vielen Andern zur reformirten Abendmahlslehre hin. Es bildete sich in Ungarn eine nicht unbedeutende evangelische Gemeinde, die ungeachtet der fortdauernden Gegenwirkungen der katholischen Partei sich erhielt.

Nach Siebenbürgen brachten zuerst einige Kaufleute aus Hermannstadt, die die Leipziger Messe im Jahr 1521 besucht hatten, Schriften Luther's, und um dieselbe Zeit kamen einige Prediger aus Schlesien nach Hermannstadt, die Luther selbst gehört hatten und nach seinen Grundsätzen gegen die römische Kirche auftraten. Der Erzbischof von Gran und der Klerus konnte nicht hindern, dass

sich die Stadt Hermannstadt beinahe ganz für die Reformation entschied. Im Jahr 1529 mussten sogar alle Mönche und Anhänger des Papstes die Stadt verlassen. Seit dem Jahr 1533 erwarb sich Johann Honter, der von Basel, wo er studirt hatte, nach Siebenbürgen zurückkehrte, grosses Verdienst um den weitern Fortgang der Reformation. Er liess Schriften drucken, die sie beförderten, und verfasste einen Reformationsentwurf, der mit grossem Beifall aufgenommen wurde. Vergebens trug der Bischof von Grosswardein im Jahr 1543 auf dem Reichstage zu Clausenburg auf die Unterdrückung der evangelischen Partei an. Es trat vielmehr seit dieser Zeit die ganze sächsische Nation in Siebenbürgen auf die Seite der Reformation, und im Jahr 1556 wurde auf dem Reichstage zu Clausenburg eine allgemeine Religionsduldung eingeführt.

In Böhmen, wo im Geiste der Reformation schon längst so Vieles geschehen war, schenkten die Nachkommen der Hussiten, die böhmischen Brüder, dem Unternehmen Luther's gleich anfangs ihren vollen Beifall. Zwei ihrer Lehrer in Prag schrieben an Luther und nannten ihn den einzigen, der die wahre Religion hergestellt und die aristotelische Theologie gestürzt habe. Seit dem Jahr 1522 schickten sie öfters Abgeordnete an ihn und im Jahr 1536 ihr Glaubensbekenntniss, das Luther und Melanchthon und die Wittenberger Theologen billigten. Als es im Jahr 1538 in Wittenberg gedruckt wurde, schrieb Luther eine Vorrede dazu [1].

In Polen war ebenfalls schon durch Milicz, den Vorläufer Hussens, und die Hussiten eine günstige Aufnahme der Reformation vorbereitet worden. Luther's Schriften und Lehren fanden daher schon seit dem Jahr 1518 Eingang, und selbst unter den Bischöfen wurden manche Luther's Freunde. Auf der andern Seite wirkte natürlich auch hier der Klerus mit aller Macht der Reformation entgegen, und schon im Jahr 1520 wurde auf dem Reichstage zu Thorn durch strenge Gesetze vom Könige verboten, Luther's Schriften in Polen einzuführen, zu verkaufen und zu lesen. Mit solchen Verordnungen und Maassregeln fuhr man fort, die weitere Verbreitung der Reformation zu hemmen, aber gleichwohl vermehrte sich die Zahl ihrer Freunde nicht unbedeutend. Vorzüglich sprach sich in mehreren Städten des polnischen Preussens ein leb-

1) Vergl. Entstehung und erste Schicksale der Brüdergemeinde in Böhmen und Mähren, von Lochner. Nürnb. 1832. S. 49 f.

ftes Interesse für die Reformation aus, wie namentlich in Danzig,
› die Bürger im Jahr 1525 die Obrigkeit, die sich ihrem Refor-
ıtionseifer entgegenstellte, absetzten und evangelische Lehrer
ihlten. Bald darauf trat die ganze Stadt zur evangel. Religion
er, und der König von Polen musste es geschehen lassen, da
walt nichts anders zur Folge haben konnte, als dass sich die
adt an den benachbarten evangelischen Herzog von Preussen er-
b. Auf ähnliche Weise ging es in andern damals zu Polen ge-
renden preussischen Städten, wie z. B. Thorn, Elbing. Es gab
hlreiche evangelische Gemeinden, aber öffentlich war die evan-
lische Religion in Polen nirgends anerkannt.

In einem so bedeutenden Umfang hatte sich die Reformation
kurzer Zeit mit einer Schnelligkeit, die an die ersten Fortschritte
s Christenthums erinnert, verbreitet. In den meisten Ländern
tte sie eine grosse Zahl von Freunden, in einigen das entschie-
ne Uebergewicht. Die Hauptländer waren Deutschland und die
hweiz, die erste Verbreitung jedoch ging vorzugsweise von
utschland, und zwar von dem Mittelpunkt der Reformation, der
iiversität Wittenberg aus, die sich in dieser Beziehung besonders in
rer grossen Wichtigkeit für die Sache der Reformation zeigt. Und
ch sollte jetzt erst die grosse Frage entschieden werden, welches
hicksal die Reformation und die durch sie hervorgerufene evan-
lische Religion für die Zukunft haben werde. Hiemit kehren wir
ır Geschichte der deutschen Reformation zurück, um ihr nun auf
n berühmten Reichstag in Augsburg zu folgen, der mehr als irgend
was anderes in der Geschichte der Reformation Epoche macht.

12. Der Reichstag in Augsburg 1530.

Der Kaiser hatte den Reichstag, auf welchem neben der Be-
thung über die Hilfe gegen die Türken hauptsächlich die Reli-
onssache beigelegt werden sollte, zuerst auf den 8. April, später
ıf den 1. Mai ausgeschrieben. Das Ausschreiben selbst war in
mässigten Ausdrücken abgefasst, und schien eher, wenn man es
it dem Benehmen des Kaisers gegen die Abgeordneten der evan-
lischen Stände zusammenhielt, eine geänderte Gesinnung anzu-
indigen. Es war nur davon die Rede, dass eines jeden Meinung
Liebe und Gütlichkeit gehört, und alles, was beiden Theilen
cht recht sei, abgethan werden solle, damit alle in einer Gemein-



schaft, Kirche und Einigkeit leben könnten. So erwünscht diess lautete, so liessen sich doch die Protestanten über die wahre Absicht des Kaisers nicht täuschen, und der Kurfürst von Sachsen zog sogar in ernstliche Erwägung, ob er in eigener Person auf dem Reichstage erscheinen solle, selbst der Landgraf war nicht dieser Meinung, und der Kurfürst entschloss sich erst auf den Rath seines Kanzlers Brück zur Reise nach Augsburg. Zur reiflichen Vorbereitung auf die Verhandlungen des Reichstags forderte der Kurfürst seine Theologen auf, diejenigen Artikel kurz zusammenzufassen, die als die Grundlehren des evangelischen Glaubens anzusehen seien. Es sind diess nicht die noch einmal vorgelegten Schwabacher Artikel, sondern neu entworfene, die von dem Ort, wo sie dem Kurfürsten übergeben wurden, den Namen der Torgauer Artikel erhielten. Bald darauf machte sich der Kurfürst auf den Weg, und traf am 2. Mai zuerst unter allen Kurfürsten und Fürsten in Augsburg ein. In seinem zahlreichen Gefolge waren ausser dem Kurprinzen Johann Friedrich namentlich die beiden Herzoge von Lüneburg, Fürst Wolfgang von Anhalt, Graf Albrecht von Mansfeld, die beiden Kanzler Dr. Brück und Dr. Bayer, die Theologen Melanchthon, Spalatin, Justus Jonas, Agrikola; den letztern brachte der Graf Mansfeld mit. Auch Luther hatte die Reise mit dem Kurfürsten angetreten, man fand aber für gut, ihn in Koburg zurückzulassen, um ihn zwar in der Nähe zu haben, zugleich aber den Anstoss zu vermeiden, den seine Erscheinung in Augsburg erregen würde. Nach und nach langten auch die übrigen Fürsten beider Parteien mit zahlreicher, glänzender Begleitung in Augsburg an, nur der Kaiser kam mit langsamen Schritten zur Eröffnung des Reichstags heran, für welchen er sich noch am 24. Febr., seinem Geburtstag, zu Bologna von dem Papste feierlich hatte krönen lassen, der letzte deutsche Kaiser, der sich mit solcher Feierlichkeit die Kaiserkrone aufsetzen liess. Der Kaiser hielt sich unterwegs in mehreren Städten auf, wohin ihm die Fürsten der katholischen Partei zum Theil entgegenreisten, was bei den Protestanten nicht ohne Grund Besorgniss erregte. Auch erfuhr der Kurfürst schon von Insbruck aus Aeusserungen kaiserlicher Unzufriedenheit über seinen Ungehorsam gegen das Wormser Edikt, und seine Verbindungen mit den Anhängern der ketzerischen Lehre. Insbesondere erklärte sich der Kaiser auch über die Predigten der evange-

schen Geistlichen zu Augsburg auf eine ungnädige Weise. Auf
lles diess antwortete der Kurfürst in einem sehr würdigen, festen
'one. Das Wormser Edikt sei bisher keineswegs als rechtskräftiger
leichstagsbeschluss anerkannt worden, in keinem Fall können
leligions- und Gewissenssachen durch solche Edikte entschieden
verden, das Reichstagsausschreiben habe ja selbst einen ganz an-
lern Weg zur Beilegung der Religionssache bezeichnet; in Bünd-
isse habe er sich nur wegen der Drohungen und Verbindungen
.er Gegenpartei eingelassen, was aber das Verbot der Predigten
etreffe, so müssen sie diess geradezu in aller Unterthänigkeit ab-
ehnen, da es wider das Gewissen laufe, zumal in solcher Zeit, wo
'rost und Hilfe aus Gottes Wort zu holen sei. Sie fuhren auch
rirklich mit ihren Predigten fort. Da sich die Ankunft des Kaisers
mmer noch verzögerte, so benützten die Protestanten die Musse,
ie sie hatten, auf der Grundlage der Schwabacher und Torgauer
rtikel eine neue Schrift auszuarbeiten. Schon ehe sie nach Augs-
urg kamen, scheinen sie diess für gut gefunden zu haben, und
lelanchthon, der den Auftrag dazu erhalten hatte, fing die Arbeit
chon auf der Reise an. Die Schrift sollte mehr die Gestalt einer
chutzschrift erhalten, nach Art jener Apologieen, die die ersten
hristen den heidnischen Kaisern und Obrigkeiten zu übergeben
flegten. Daher wurde sie auch damals noch nicht wie jetzt Con-
ession, sondern Apologie genannt. Melanchthon verfuhr dabei mit
ler grössten Gewissenhaftigkeit. Wenn man aber gewöhnlich sagt,
eder Artikel sei nicht nur den anwesenden Ständen, ihren Räthen
nd Theologen zur Beurtheilung vorgelegt, sondern auch Luthern
ach Koburg zugeschickt worden, um alles auf's strengste zu prü-
en und zu ändern, was er für gut fände, so ist diess unrichtig. Es
st hier überhaupt eine dunkle Partie in Luther's Leben und der
eschichte des augsburgischen Reichstags, worauf erst in der neue-
sten Zeit Rückert aufmerksam gemacht hat in der kleinen Schrift:
Luther's Verhältniss zum augsb. Bekenntniss. Hist. Versuch, 1854.
Schon der Grund, warum man Luther in Koburg zurückliess, ist
nicht ganz klar. Luther selbst vermuthet einen andern Grund, als
ie Sorge um seine Sicherheit. Es scheint, man habe nicht blos für
n, sondern ihn selbst gefürchtet, wie Luther selbst sich aus-
rückte, seine *mala vox*, seine Entschiedenheit und Heftigkeit, die
man bei den Friedensverhandlungen nicht gebrauchen konnte.

Auffallend ist nun aber besonders, dass man ihn von der Theilnahme an dem Bekenntnisswerk so gut wie ausschloss. Man liess ihn ohne Nachrichten, theilte ihm nichts mit, Briefe, die für ihn bestimmt waren, kamen ihm nicht zu. Man kennt das Nähere nicht, da Briefe aus dieser Zeit fehlen, die Sache ist jedoch verdächtig. Luther selbst gerieth einmal darüber so in Zorn, dass er die Briefe der Augsburger gar nicht mehr lesen wollte. Gewiss ist, dass Luther von dem Bekenntniss nur einen Theil und auch diesen nicht in der Gestalt gesehen hat, worin er übergeben worden ist, vor der Vollendung ist er über nichts befragt oder um Rath angegangen worden. Als der Kurfürst ihm am 11. Mai die fertigen Artikel übersandte, geschah es mit dem gnädigen Begehren, seine etwaigen Bemerkungen am Rande beizuschreiben, und die Schrift mit demselben Boten unverzüglich zurückzuschicken, woraus deutlich zu sehen ist, dass man ihn nicht eigentlich darüber zu Rathe ziehen, sondern die Sache mit ihm so kurz als möglich abmachen wollte. Auf Melanchthon fällt dabei keine Schuld, sondern nur auf die weltlichen Räthe des Kurfürsten, namentlich den Kanzler Brück. Wenn Luther auf jene Mittheilung am 15. Mai antwortete: Er habe M. Philippsen Apologie überlesen, die gefalle ihm fast wohl, und er wisse nichts daran zu bessern noch zu ändern, es würde sich auch nicht schicken, denn er nicht so sanft und leise treten könne — so ist hier besonders beachtenswerth, wie er das sanfte und leise Treten hervorhebt. Darauf sah man in Augsburg, er selbst aber war damit nicht zufrieden, hätte er auf die Schrift mehr Einfluss gehabt, so wäre sie ohne Zweifel anders ausgefallen. Als er sie aber fertig vor sich sah, zwang sie ihm doch Anerkennung ab, er äusserte nach ihrer Vorlesung auf dem Reichstag seine Freude darüber, dass Christus *per suos tantos confessores in tanto consessu publice est praedicatus confessione plane pulcherrima.* In der That ist sie auch mit so viel Umsicht und Klarheit, und in so einfach edler Sprache und Form abgefasst, dass sie noch jetzt in dieser Beziehung alle Bewunderung verdient. Alles wesentliche der evangelischen Grundsätze und Lehren ist auf eine Weise zusammengefasst, die den geeigneten Eindruck nicht verfehlen kann und sogleich einen ebenso wahren als günstigen Begriff von denselben geben muss; dabei ist, so bestimmt und treffend die Hauptpunkte, auf welche es ankam, bezeichnet sind, mit kluger Mässigung und

ner Kunst alles vermieden, was den Gegensatz der beiden Par-
en zu stark und auffallend hervorgehoben hätte; unwillkürlich
usste sich die katholische Partei der protestantischen näher fühlen,
d die Abweichungen entweder minder bedeutend, oder so moti-
rt finden, dass sie den Gründen, auf welche die Protestanten,
ne die Absicht einer Widerlegung der katholischen Kirchenlehre,
re Ueberzeugungen stützten, die Wahrheit wenigstens nicht ge-
dezu absprechen konnte. In 21 Artikeln wurde zuerst ein kurzer
begriff der Glaubenslehren gegeben, und hierauf in einem Anhang
n sieben Artikeln noch die Missbräuche erwähnt, die die Prote-
nten abgeschafft wünschten, und bei sich bereits abgeschafft hat-
n. Diese betrafen die Austheilung des Abendmahls in beiden Ge-
lten, den Ehestand der Geistlichen, die Messe, die Beichte, die
stengesetze, die Klostergelübde und die geistliche Gewalt der
schöfe. Absichtlich beschränkte sich die Confession auf diese
ben Hauptpunkte, da an diesen alles übrige hieng, und auch in
sehung dieser Punkte liess sie so viel möglich unberührt, was
cht sowohl zur Vertheidigung der Protestanten, als vielmehr nur
r Anklage der Gegenpartei gesagt scheinen konnte. Es sollte
erhaupt nur der faktische Stand der Sache dargelegt werden.
her wird auch immer nur gesagt: unsere Kirchen lehren, es wird
lehrt, es wird einmüthig gelehrt, man beschuldigt die Unseren
lschlich; in solchen Ausdrücken und Wendungen soll nur die
hon feststehende Ueberzeugung ausgesprochen werden.

Mit der Ausarbeitung dieser wichtigen Schrift war Melanch-
on bis zur Ankunft des Kaisers beschäftigt, die endlich am 15. Juni
folgte, an welchem Tag der Kaiser feierlich und mit allem Glanze
s alten Reichs seinen Einzug in Augsburg hielt. Der Kaiser
hien absichtlich diesen Tag gewählt zu haben, um an dem folgen-
n Tag, an welchem das Fronleichnamsfest gefeiert werden sollte,
e Protestanten sogleich auf die Probe zu stellen. Als der Kaiser
der Pfalz oder der bischöflichen Burg abgestiegen war, hiess er,
ährend die übrigen Fürsten entlassen wurden, die evangelischen
rückbleiben, worauf ihnen in des Kaisers Namen und Gegenwart
r König Ferdinand erklärte, dass sie sowohl das Predigen ein-
llen, als auch am folgenden Tag der Fronleichnamsprocession
iwohnen müssten. So überraschend dieser Antrag für die Prote-
nten sein musste, so schwankten sie doch keinen Augenblick in

ihrem Entschluss. Sie verweigerten beides entschieden. Durch edle Freimüthigkeit zeichnete sich dabei besonders der Markgraf Georg von Brandenburg aus, der der Hauptwortführer der Protestanten war, und am andern Morgen (so lange hatte der Kaiser den Protestanten noch Bedenkzeit gegeben) geradezu erklärte, dass sie solche gottlose und offenbare, mit Gottes Wort und Christi Befehlen streitende Menschensatzungen nicht gemeint seien durch ihre Zustimmung zu stärken und einzuführen. Man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen. So nahm nun kein Protestant an der Fronleichnamsprocession Theil. Ebenso freimüthig gaben sie in einer schriftlichen Erklärung die Gründe an, warum sie sich das Predigtverbot nicht gefallen lassen können, da ja ihre Prediger nichts anders als das heil. Evangelium rein und lauter predigten. Doch nahmen sie nach einigen weitern Verhandlungen den vermittelnden Vorschlag an, dass das Predigen allen Geistlichen beider Parteien verboten, und dem Kaiser allein die Bestellung der Prediger während des Reichstags überlassen sein sollte. Der Kaiser ernannte einige Prediger, die aber nur den Text ohne alle Auslegung vorlesen sollten. Nachdem beide Theile ihre Gesinnungen voraus schon auf diese Weise geäussert hatten, wurde der Reichstag am 20. Juni mit einer feierlichen Messe eröffnet, welcher die Protestanten zwar beiwohnten, aber nur als gleichgültige Zuschauer. In dem Versammlungssaal wurden hierauf die zwei Reichstagspropositionen vorgelegt, die Hilfe gegen die Türken und die Beilegung der Religionsstreitigkeit. Die Protestanten drangen darauf, dass die Religionssache zuerst vorgenommen würde, der Kaiser bewilligte es, und befahl den Protestanten am 24. ihr Glaubensbekenntniss vorzulegen. Als die Protestanten an diesem Tage um die Erlaubniss baten, ihre Schrift öffentlich vorlesen zu dürfen, wollte der Kaiser, da es schon spät war (insbesondere hatte der Cardinal Campeggio durch eine lange, gegen die Protestanten gehaltene Rede ihnen die zur Vorlesung ihrer Schrift bestimmte Zeit hinwegzunehmen gesucht), sich die Schrift blos übergeben lassen, gab aber doch der wiederholten und dringenden Bitte der Protestanten um öffentliche Vorlesung ihrer Schrift am folgenden Tage nach. [illegible] wurde nun an dem in der Geschichte der protestantischen Kir[illegible] so merkwürdigen 25. Juni die augsburgische Confession in voller Reichsversammlung, doch nicht im Rathhause, sondern in dem bi-

lichen Hofe, in welchem der Kaiser wohnte, in der Kapelle
elben von dem Kanzler Dr. Bayer in deutscher Sprache und
kräftiger Stimme vorgelesen, und hierauf unterschrieben von
Fürsten und zwei Reichsstädten (Nürnberg und Reutlingen)
ie Hände des Kaisers übergeben. Nicht umsonst hatten die
estanten auf einer öffentlichen Vorlesung und zwar in deut-
r Sprache bestanden; der Kaiser hatte zuerst die Vorlesung
lateinischen Schrift verlangt, aber der Kurfürst von Sachsen er-
rte, man stehe auf deutschem Boden, daher sei auch die deutsche
ift zu hören. Sie machte auch auf die Gegenpartei einen tiefen
lruck, verbreitete sogleich ein richtigeres Urtheil über die
e der Protestanten, und zwar nicht blos in der Nähe und in
tschland, sondern auch in den auswärtigen Ländern, und er-
e diese selbst in diesem feierlichen Momente mit einem neuen
ihl ihrer Einigkeit und Glaubensstärke. Gemäss dem Zwecke,
hen das Reichstagsausschreiben ankündigte, erwarteten die
estanten, wie sie auch in ihrer Confession erklärten, dass nun
i die katholische Partei einen Inbegriff ihrer Hauptlehren vor-
. Die katholischen Stände fanden diess jedoch überflüssig, da
ire Lehre keine andere sei, als die päpstliche und kirchliche.
egen machten sie dem Kaiser den Vorschlag, durch gelehrte
ologen eine Widerlegung der Confession der Protestanten ver-
en zu lassen. Wirklich wurden damit die auf dem Reichstag
esenden römisch-katholischen Theologen, namentlich Dr. Eck
Ingolstadt, Johann Faber, Propst zu Ofen, Conrad Wimpina
Frankfurt an der Oder, Joh. Kochläus beauftragt, Männer,
n Namen der protestantischen Partei sogleich sagten, was sie
einer Sache zu erwarten hatten, die an sich schon deutlich ge-
zu erkennen gab, dass man von Versuchen zu einem Vergleich
ts wissen wollte. Schon am 13. Juli waren sie mit einer Wider-
ng fertig, welcher sie noch mehrere Verzeichnisse von vielen
rn in Luther's Schriften enthaltenen, bereits wiederholt ver-
mten Ketzereien, Irrthümern und Widersprüchen beilegten.
Kaiser soll sich aber selbst eines so elenden Machwerks, das
dem Meisterwerke Melanchthons gegenüber gar zu schlecht
iahm, geschämt, und die Abfassung einer andern Widerlegungs-
ift befohlen haben, deren öffentlicher Vorlesung die Prote-
ten am 3. August beiwohnten. Sie war auch in ihrer jetzigen

Gestalt, wie kaum bemerkt werden darf, eine Reihe von Verketzerungen, Verdrehungen und Sophistereien, und enthielt in dem Abschnitt über die Missbräuche die offenbarsten historischen Unwahrheiten. Hiemit glaubte man die Protestanten so vollständig abgefertigt zu haben, dass man ihnen nicht einmal eine Abschrift dieser Confutation übergeben wollte, und ihnen endlich diese Forderung nur mit dem Verbote gewährte, dass sie sich aller weitern Einwendungen enthalten sollten. Somit schien die Hoffnung einer friedlichen Ausgleichung immer mehr zu verschwinden, und die katholische Partei sprach auch schon nicht undeutlich von gewaltsamer Ausrottung der Ketzerei. Die Protestanten konnten, so unerschüttert sie in ihren Grundsätzen blieben, doch eine gewisse Unruhe und Aengstlichkeit nicht verbergen, und Melanchthon namentlich fürchtete einen Religionskrieg als das grösste Unglück, welches der Reichstag zur Folge haben könnte. Diese Stimmung der Protestanten, die dem Kaiser nicht entgehen konnte, musste ihn, da er sie überdiess unter sich selbst uneinig und in zwei Parteien getheilt sah, um so mehr zu dem Entschlusse bestimmen, auf dem Wege der Gewalt ihre Unterdrückung zu versuchen. Allein so sehr er dabei auf die Zustimmung der katholischen Stände nach dem ganzen Benehmen, das sie bisher auf dem Reichstag gegen die evangelischen bewiesen hatten, rechnen zu dürfen glaubte, so zeigte sich nun doch wider Erwarten, dass sie zu einem solchen Schritte nicht sehr geneigt waren. Sie äusserten jetzt friedlichere Gesinnungen und den Wunsch, dass Vergleichsverhandlungen eingeleitet werden. Diese plötzliche Umstimmung musste in einem Zeitpunkt, in welchem der Landgraf von Hessen, aufgebracht über die schimpfliche Behandlung der evangelischen Partei auf dem Reichstag, durch seine plötzliche Abreise, wenige Tage nach der Vorlesung der Widerlegungsschrift, am 6. August, gewissermassen den Krieg erklärt zu haben schien, um so mehr befremden, sie lässt sich aber wohl nur daraus erklären, dass die katholische Partei zwar die gewaltsame Unterdrückung der Protestanten wünschte, selbst aber keine Lust hatte, den Krieg, wie sie voraussetzen mussten, für den Kaiser zu übernehmen und grösstentheils wenigstens allein zu führen. So geschah es, dass sich am 7. August mehrere katholische Stände, namentlich die Kurfürsten von Mainz und Brandenburg, die Herzoge von Sachsen, Braunschweig und Mecklenburg und die Bischöfe

von Strassburg und Augsburg vereinigten, um Vergleichsunterhandlungen mit den Protestanten zu eröffnen. Nach einigen Erörterungen über das bisher gegen sie bewiesene Benehmen machten die Protestanten den zweckmässigen Vorschlag, es sollen von beiden Seiten einige sachverständige und friedliebende Männer gewählt werden, um sich über die streitigen Punkte zu besprechen. So bildete sich ein Ausschuss, der auf beiden Seiten aus zwei Fürsten, zwei Rechtsgelehrten und drei Theologen bestand, auf der katholischen Seite wurden als Theologen dazu ernannt Eck, Wimpina, Cochläus, auf der protestantischen Melanchthon, Brenz, Prediger in Schwäbisch-Hall, der nach Melanchthon der angesehenste protestantische Theologe auf dem Reichstage war, und Schnepf, der Hofprediger des Landgrafen von Hessen. Am 16. August trat der Ausschuss zusammen. Den Verhandlungen wurde die augsburgische Confession zu Grunde gelegt, und bei jedem einzelnen Artikel der Versuch gemacht, wie weit beide Theile einander sich nähern könnten. In Ansehung der Lehrartikel vereinigte man sich wirklich in den meisten Punkten, selbst bei derjenigen Lehre, die der Mittelpunkt des ganzen lutherischen Systems war, bei der Lehre von der Rechtfertigung *(justificari hominem sola fide)*, fand man eine Auskunft, bei welcher die Protestanten nur das Wörtchen *sola* aufopferten, sonst aber zufrieden sein zu können schienen. Freilich bestand die Vereinigung nur darin, dass man unbestimmtere, vermittelnde Formeln aufstellte, unter welchen jeder Theil seine eigentliche Meinung verbergen konnte, doch schien auch diess schon ein grosser Gewinn, und beide Theile wenigstens dadurch einander näher zu bringen, dass sie über die Verschiedenheit hinwegsehen wollten. Bei andern Lehren aber, nämlich bei der Lehre von der Verdienstlichkeit der guten Werke und der Nothwendigkeit der Genugthuung, konnte man sich die zwischen beiden Theilen stattfindende Verschiedenheit nicht verbergen, da sich bei ihnen sogleich die ganze Consequenz des katholischen Systems vor Augen stellte. Noch auffallender zeigte sich bei den sogenannten Missbräuchen, bei welchen es sich hauptsächlich um das Interesse der katholischen Kirche handelte, wie wenig mehrere Punkte eine Ausgleichung gestatteten. Bei den vier letzten Artikeln zwar, die die Beichte, die Menschensatzungen oder Traditionen, die Mönche und Nonnen, und die Gewalt der Bischöfe betrafen, zeigten die

Protestanten eine Nachgiebigkeit, die man kaum erwarten sollte, sie waren mit geringen Modifikationen bereit, der Gegenpartei beinahe alles zuzugestehen, dagegen stiess man sich aber um so mehr an den drei ersten Artikeln, über die Kelchentziehung, die Priesterehe und die Privatmessen. Die Protestanten konnten nicht zugeben, wie die Katholischen verlangten, dass öffentlich gelehrt werde, es sei gleichgültig, ob man das Abendmahl unter einer oder beiden Gestalten empfange, sie konnten die Priesterehe, von deren Rechtmässigkeit sie überzeugt waren, nicht blos als Sache der Gnade für ihre Partei annehmen, und ebenso wenig in Ansehung der Messe sich zu der Lehre von einem Opfer und einem *opus operatum* bekennen. Um bei diesen drei Punkten, die die Katholiken selbst als die drei wichtigsten Differenzpunkte bezeichneten, noch einen Versuch der Annäherung zu machen, wurde ein noch engerer Ausschuss niedergesetzt, bei welchem von jeder Partei nur zwei Rechtsgelehrte und ein Theologe (Melanchthon und Eck) die unterhandelnden Personen waren. Da aber die katholische Partei auch jetzt im Grunde nur das Frühere wiederholte, und manches auf ein Concil aussetzen wollte, so machte Melanchthon diesen Vergleichsverhandlungen durch die Erklärung ein Ende, dass die Protestanten ihre Appellation an ein allgemeines Concil wiederholen, um welches hiemit der Kaiser von ihnen auf's neue gebeten werden solle. Hiemit endigten diese Verhandlungen, die ohne Zweifel von beiden Seiten sehr ernstlich gemeint waren und dem äussern Anschein nach ihrem Ziele sehr nahe führten. Aber beide Theile täuschten sich selbst über den Erfolg, da keiner dem andern etwas aufzuopfern im Sinne hatte, und beide bei den scheinbaren Annäherungen die tiefer liegende Differenz unmöglich verkennen konnten. Ein grosses Geschrei über zu grosse Nachgiebigkeit der Protestanten, besonders Melanchthon's, wurde noch während des Vergleichsgeschäfts hauptsächlich von den Nürnbergern erhoben, und Luther selbst, der von Anfang an den Erfolg durch die Voraussetzung ganz richtig beurtheilte, dass die Katholiken doch nichts nachzugeben gesonnen seien, fasste einen Argwohn, der sein Innerstes empörte; in der That aber war, obgleich Melanchthon eine gänzliche Trennung auf jede Weise zu verhüten, und ungeachtet der innern Verschiedenheit der Glaubenslehre wenigstens die äussere Einigkeit und Verbindung aufrecht zu erhalten suchte, dennoch Melanch-

thon's Nachgiebigkeit nicht grösser als seine Gewissenhaftigkeit, und die Beschuldigung ist höchst ungerecht, dass er der evangelischen Sache etwas vergeben habe. Luther selbst billigte nachher das ganze Verfahren der protestantischen Theólogen, gegen Melanchthon aber wurde seitdem von der streng eifernden Partei immer wieder der Verdacht angeregt, dass er geneigt sei, der katholischen Partei zu viel nachzugeben. Der Kaiser selbst scheint die Vergleichsverhandlungen nur in der Voraussetzung zugelassen zu haben, dass sie den Krieg, welchen er haben wollte, nicht hintertreiben, vielmehr befördern werden. So bald die Protestanten die Vergleichsverhandlungen abgebrochen hatten, erklärte er ihnen am 7. September sein grosses Missfallen, dass sie in den wichtigsten Lehren von der katholischen Kirche abweichen, und sich zu einem Glauben bekennen, der dem Kaiser, seinem Bruder, allen Reichsständen, ja allen Königen der Welt fremd sei; da sie ein Concil verlangen, so wolle er die Berufung eines Concils bei dem Papste betreiben, inzwischen aber müssten sie sich zu der Religion halten, zu welcher sich der Kaiser und die übrigen Fürsten bekennen, d. h. sie sollten, wie ihnen noch weiter gesagt wurde, den Gottesdienst in seiner alten Form wieder einführen, die Weiber der Geistlichen entfernen, die Klöster wiederherstellen u. s. w. Kränkender konnte für die Protestanten nichts sein, und es schien ihnen hiemit geradezu der Krieg erklärt. Dadurch wurden selbst mehrere der katholischen Stände nicht wenig in Schrecken gesetzt, und sie machten daher neue Vermittlungsversuche, die natürlich keinen Erfolg haben konnten. Endlich wurde am 22. September der Reichsabschied in Hinsicht der Religionssache bekannt gemacht. Den Protestanten sollte noch die Frist bis zum 15. April des folgenden Jahres vergönnt sein, innerhalb welcher sie sich bedenken könnten, ob sie in den noch streitigen Artikeln sich mit dem Papst, dem Kaiser und der übrigen Kirche vereinigen wollten oder nicht, bis dahin sollten sie nicht beunruhigt werden, dagegen aber auch alle weitern Neuerungen unterlassen, keine neue Schriften in Glaubenssachen drucken, keine fremden Unterthanen zu ihrer Partei ziehen oder in ihren Ländern schützen, ihren eigenen katholisch gebliebenen Unterthanen die freie Ausübung ihres Gottesdienstes gestatten, und sich mit dem Kaiser und Reich zu Unterdrückung der Sakramentirer und der Wiedertäufer vereinigen. Hiemit war den Protestanten deutlich

gesagt, was sie nach jener Frist zu erwarten haben. Da der Kaiser in dem Abschied auch gesagt hatte, die Protestanten seien ebenso gnädig gehört als gründlich widerlegt worden, so erwiederte der Kanzler Brück, sie halten ihre Confession für ganz übereinstimmend mit dem Wort Gottes, und haben daher auch eine Vertheidigung derselben der sogen. Confutation entgegengesetzt. Hiebei wollte er dem Kaiser die von Melanchthon indessen verfasste Apologie der augsburgischen Confession, die nach dieser die Hauptschrift der Protestanten ist, übergeben, der Kaiser nahm sie jedoch nicht an. Die Enderklärung des Kanzlers Brück war, sie können den Reichsabschied in der ihm gegebenen Form nicht annehmen, weil sie sich selbst nicht für widerlegt halten können, übrigens nehmen sie die angebotene Frist an, um sich indessen weiter zu berathschlagen, was sie thun könnten. Unmittelbar darauf reiste der Kurfürst von Sachsen von Augsburg ab. Die Unterhandlungen, die seine zurückgelassenen Gesandten noch fortsetzten, um wenigstens in Hinsicht der Erhaltung des Friedens die nöthigen Versicherungen auszuwirken, überzeugten die Protestanten auf's neue, dass die katholische Partei entschlossen war, sie zu gelegener Zeit anzugreifen. Die sächsischen Gesandten verliessen daher ebenfalls den Reichstag, noch ehe der allgemeine Reichstagsabschied am 19. November förmlich bekannt gemacht war, in welchem die Lehren der Protestanten auf's gehässigste dargestellt, auf's heftigste verdammt und die bestimmtesten Drohungen ausgesprochen wurden, wofern sie nicht sogleich alles ohne Ausnahme in den vorigen Zustand herstellten.

Diesen Ausgang nahm der Reichstag zu Augsburg, zu dessen Geschichte hier nur noch einige Worte über das Verhältniss der lutherischen Partei zu der schweizerischen hinzuzufügen sind. Man hätte denken sollen, die gemeinsame Gefahr werde beide Parteien geneigter gemacht haben, sich näher an einander anzuschliessen. Der edle Landgraf von Hessen, der allein den Grund der Trennung nicht wichtig genug finden konnte, that von Anfang an auf dem Reichstag alles mögliche, um die unbedingte Ausschliessung der Anhänger der Zwingli'schen Lehre zu verhüten. Allein gerade Melanchthon war jetzt der Lehre Zwingli's um so abgeneigter, je mehr ihm daran lag, dass es nicht zu einer völligen Trennung der protestantischen und katholischen Partei käme. Um einen Krieg zu ver-

ɜiden, wollte er seine Partei durch Gemeinschaft mit den Sakra-
ɜntirern nicht noch verhasster machen, ohne zu bedenken, dass
ɜ Uneinigkeit der evangelischen Partei selbst der katholischen
r um so mehr Muth zu einem Krieg machen musste. So sahen
:h nun die 4 Städte Strassburg, Konstanz, Memmingen und Lin-
u, da alle Bemühungen Bucer's, Hedio's und Capito's, sie an dem
kenntniss der Uebrigen, der Augsburger Confession, Theil nehmen
lassen, vergeblich waren, genöthigt, eine eigene, ohne Zweifel
ɪn Bucer und Capito verfasste, Confession, die sogenannte *Con-
ɪsio Tetrapolitana*, dem Kaiser zu übergeben. Es wurde ihren
ɔgeordneten ebenfalls eine sogenannte Confutation ihrer Confes-
ɔn vorgelesen, aber sie war noch rücksichtsloser, als die der
ɪgsburgischen Confession, und der ganze Bescheid, den sie er-
elten, noch drohender. Auch Zwingli hatte ein eigenes Glaubens-
kenntniss nach Augsburg an den Kaiser geschickt, es diente aber
ɪr dazu, die lutherische Partei und selbst Melanchthon noch mehr
gen ihn zu erbittern und gegen die oberländischen Städte zu
rstimmen.

13. Der schmalkaldische Bund. Die deutsche Reformation bis 1546.

Den Protestanten musste nach dem Reichstage zu Augsburg
les daran gelegen sein, sich in einen Vertheidigungszustand zu
tzen, der der Gegenpartei Achtung gebieten konnte, und selbst auf
e Theologen, die bisher von solchen Maassregeln nichts hören
ɔllten, hatte der Reichstagsabschied die Wirkung, dass sie nun die
ɪrechtigung, in Religionssachen durch Gewalt sich dem Kaiser
widersetzen, nicht mehr bezweifelten. Luther sprach diese neu-
wonnene Ansicht in einer seiner stärksten Schriften, in seiner
mals erschienenen Warnung an seine liebe Deutsche, öffentlich
s. Schon am 22. December 1530 versammelten sich die prote-
ɪntischen Stände zu Schmalkalden, um die Einleitung zu einem
gemeinen Vertheidigungsbündniss zu treffen. Der Kurfürst und
r Landgraf, der Herzog Ernst von Braunschweig, der Fürst Wolf-
ng von Anhalt, und die Grafen von Mansfeld erschienen persön-
h, und 15 Reichsstädte schickten Abgeordnete. Einige Stände
tten zwar noch Bedenklichkeiten, doch wurde die Sache hinläng-

lich vorbereitet. Sie beschlossen nicht nur, von Schmalkalden aus gemeinschaftlich gegen die Wahl Ferdinand's zum römischen König zu protestiren, welche ungeachtet der Protestation des Kurfürsten von Sachsen gerade damals zu Cöln vorgenommen wurde, sondern auch dem Augsburger Reichstagsabschied eine Vertheidigungsschrift entgegenzusetzen, und dieselbe allen christlichen Höfen, insbesondere den Königen von Frankreich und England, zuzusenden. Melanchthon erhielt den Auftrag, das Schreiben an die beiden Könige zu verfassen, das von diesen günstig aufgenommen und mit dem Versprechen beantwortet wurde, sie wollen auch von ihrer Seite, dem Wunsche der Protestanten gemäss, die Berufung eines freien und christlichen Concils befördern. Es war diess ein Schritt, der dem Verhältniss zufolge, in welchem der Kaiser zu den beiden Königen stand, den Kaiser gegen die Protestanten auf's äusserste erbittern, ebendesswegen aber diese selbst um so entschiedener unter sich vereinigen musste. Als sie im März 1531 in Schmalkalden wieder zusammenkamen, wurde jetzt wirklich zunächst auf sechs Jahre ein Bündniss geschlossen, durch welches sich neun Fürsten und eilf Reichsstädte verbindlich machten, einander mit allen Kräften beizustehen, wenn sie der Religion wegen angegriffen werden, doch sollte das Bündniss nicht gegen Kaiser und Reich, sondern nur zur Vertheidigung geschlossen sein. Die feste, entschiedene Haltung die die Protestanten seit ihrer engern Verbindung zu Schmalkalden annahmen, die Abgeneigtheit der katholischen Stände zu einer thätigen Unterstützung des Kaisers und ein neuer furchtbarer Einfall der Türken brachte den Kaiser auf friedlichere Gedanken und zu dem Entschluss, den Protestanten, um sich gegen sie sicher zu stellen, sich wieder mehr zu nähern. Um sich dabei so wenig als möglich zu vergeben, mussten die Kurfürsten von Mainz und von der Pfalz den Kaiser um die Erlaubniss bitten, zur Erhaltung des Friedens im Reich mit den Protestanten zu unterhandeln. So begannen Unterhandlungen, nicht mehr über eine Ausgleichung der streitigen Lehren, sondern nur über Frieden und Religionsfreiheit die zu Schweinfurt seit dem April 1532 fortgesetzt, zu Nürnberg im Juli desselben Jahres mit dem sogenannten ersten Nürnberger Religionsfrieden endigten, in welchem beide Theile sich verpflichteten, bis zu einem künftigen Concil sich gegenseitig aller Feindseligkeiten zu enthalten. Offenbar war dieser Friedensschluss mehr

derung, die die Protestanten machten, freie Ausübung ihrer
, wurde zurückgewiesen. Der Wunsch des dem Tode nahen
en von Sachsen, dass der Friede bald zu Stande komme,
unzweckmässiger Antrag, welchen Luther aus Friedensliebe
hatte (er rieth nämlich sehr inconsequent, darauf nicht zu
, dass auch diejenigen eingeschlossen werden, die in Zu-
ihrer Partei übergehen würden), trugen zu dieser Wen-
, wobei übrigens die Protestanten wenigstens nichts ver-
ennoch waren, wie sich zu derselben Zeit auf dem Reichs-
Regensburg zeigte, die übrigen katholischen Stände, selbst
erdinand, höchst unzufrieden mit diesem Friedensschluss,
angten dafür von dem Kaiser, dass er die Berufung des
esprochenen Concils innerhalb der nächsten sechs Monate
r bewirke. Wirklich wurde jetzt das Concil auf's neue vom
nd Papst zur Sprache gebracht. Im Juni 1533 kam ein
er Legat zu dem Kurfürsten von Sachsen (auf Johann, der
1531 starb, war Johann Friedrich gefolgt), um den Pro-
 das Concil anzukündigen, worauf die Protestanten sich
alkalden über die Bestimmungen berathschlagten, unter
sie allein an dem Concil theilnehmen würden.

hrend so die Aufmerksamkeit auf das bevorstehende Concil
t war, ereignete sich eine Begebenheit, die damals höchst
hend war und für uns noch immer ein besonderes Interesse
Einführung der Reformation in Württemberg im Jahre 1534.
Ulrich war im Jahre 1519 wegen der Ueberwältigung der



1533 aufgelöst und der Kaiser nach Spanien zurückgekehrt war, zog der unternehmende und beherzte Landgraf, der sich indessen in der Stille gerüstet und mit dem Könige von Frankreich in Verbindung gesetzt hatte, plötzlich mit einem Heere nach Württemberg, schlug im Mai 1534 bei Laufen den Statthalter Ferdinands völlig, und setzte noch in demselben Monat den vertriebenen Ulrich in den ruhigen Besitz seines Herzogthums. Diese Begebenheit, die zunächst keine Beziehung zur Religionssache hatte, und ohne Mitwirkung des schmalkaldischen Bundes ausgeführt wurde, hatte ausserdem, dass sie einen sehr rühmlichen Beweis von dem Muth und der Thatkraft des Landgrafen gab, für die Sache der Protestanten zwei wichtige Folgen. In dem Vertrage, der im Juni desselben Jahres zu Kadan in Böhmen mit dem Könige Ferdinand geschlossen wurde, wurden nicht nur dem Herzog Ulrich alle seine Länder wieder abgetreten, sondern es wurde auch den Protestanten der Nürnberger Frieden bestätigt, und von Ferdinand versprochen, dass ihren Beschwerden gegen das Kammergericht abgeholfen werden solle. Dafür sollte sodann Ferdinand von dem Kurfürsten von Sachsen und von dem Landgrafen als römischer König anerkannt werden. Herzog Ulrich musste noch versprechen, dass er in seinem Herzogthum niemand zur Aenderung der Religion zwingen wolle. Der freiwillige Uebertritt Württembergs zur Reformation wurde demnach zugegeben, wie er denn auch, was die zweite für die Sache der Protestanten wichtige Folge ist, unmittelbar darauf erfolgte. Ulrich war schon durch den Landgrafen für die Reformation gewonnen und im Lande selbst hatte sie bereits viele Freunde. Zur Einführung derselben kamen von der einen Seite Ambrosius Blarer, Prediger in Konstanz (auf die Empfehlung der Strassburger Capito und Bucer), von der andern, vom Landgrafen gesendet, Erhard Schnepf, Professor der Theologie zu Marburg. Blarer, der auch schon Memmingen, Ulm und Esslingen reformirt hatte, war auf der Seite der Schweizer. Er kam vom Herzog gerufen nach Stuttgart. Es schien jedoch bedenklich, die neue Einrichtung der Kirche ausschliesslich dem schweizerischen Blarer zu überlassen, da nach einem Artikel des Nürnberger Religionsfriedens, welchen der Vertrag von Kadan ausdrücklich wiederholte, die Sakramentirer in dem deutschen Reich nicht geduldet noch gelitten werden sollten. Wäre nun Württemberg der zwingli'schen Irrlehre verdächtig ge-

worden, so hätte die Gegenpartei leicht davon einen Vorwand nehmen können, den Vertrag von Kadan für ungültig zu erklären, und dem Herzog wäre sogar die Aufnahme in den schmalkaldischen Bund abgeschnitten gewesen. Daher war nun der Landgraf von Hessen selbst darauf bedacht, dass dem schweizerischen Blarer Erhard Schnepf entgegengestellt würde, ein erklärter Anhänger der lutherischen Lehre. Nachdem Blarer sich überdiess zu einer der lutherischen Lehre sich mehr annähernden Formel bekannt hatte, theilten sich beide in ihren Wirkungskreis so, dass Schnepf das untere Land zu reformiren hatte, und seinen Sitz in Stuttgart nahm, Blarer von Tübingen aus, wo er am 2. September 1534 die erste evangelische Predigt gehalten haben soll, das obere Land reformirte.

In Rom folgte im September des Jahres 1534 auf Clemens VII. Paul III., der von seiner Seite sogleich alle Anstalten zu dem schon so oft verlangten Concil machen zu wollen schien, und desswegen den Legaten Vergerius nach Deutschland schickte, der mit dem Kurfürsten von Sachsen in Prag zusammentraf, und ihm den Auftrag des Papstes bekannt machte. Es war diess jener Petrus Paulus Vergerius, der damals noch Bischof von Capo d'Istria und päpstlicher Nuntius war, einige Jahre nachher aber zu den Protestanten übertrat, wozu hauptsächlich auch der Eindruck mitgewirkt haben soll, welchen die Persönlichkeit Luther's damals auf den Legaten bei der Zusammenkunft mit Luther in Wittenberg machte[1]. Die Protestanten, die gerade damals in Schmalkalden wieder zusammenkamen, aber zugleich durch die drohende Sprache, die der Kaiser auf's neue gegen sie angenommen hatte, und durch die Bemühungen des französichen und englischen Gesandten, die nach Schmalkalden kamen, mit neuem Misstrauen gegen den Kaiser und die katholische Partei erfüllt worden waren, setzten bei dem Antrage des Legaten eine weit ernstere Absicht des Papstes voraus, als dieser wirklich hatte, und machten daher gegen das Concil, von welchem sie sich nichts Gutes versprachen, grössere Schwierigkeiten, als nöthig war. Sie waren mit dem Orte der Synode, die der Papst zu Mantua halten wollte, nicht zufrieden, verlangten, dass die Form und Einrichtung des Concils voraus bestimmt werde, weil sie vor allem gewiss sein

1) Vergl. die sehr interessante Monographie von Sixt, P. P. Vergerius, päpstl. Nuntius, kath. Bisch. und Vorkämpfer d. Ev. Braunschw. 1855.

müssten, dass der Papst die Freiheit der Synode nicht aufhebe, vielmehr müssen nach dem Willen des Kaisers und der christlichen Fürsten einige geschickte Männer gewählt werden, die auf dieser Versammlung der ganzen Kirche und der Fürsten alles nach dem göttlichen Worte untersuchen. Ungeachtet Italien damals auf's neue der Schauplatz eines Kriegs zwischen dem Kaiser und dem König von Frankreich werden sollte, schrieb doch der Papst im Juni 1536 das Concil auf den Mai des folgenden Jahres nach Mantua aus. Ein päpstlicher Legate sollte mit der Concilienbulle den Protestanten zugeschickt werden. Die Theologen und Rechtsgelehrten der protestantischen Partei glaubten die päpstliche Aufforderung nicht geradezu abweisen zu dürfen, und Luther hatte die richtige Ahnung, dass es dem Papst nur darum zu thun sei, die Schuld des vereitelten Concils auf die Protestanten zu wälzen. Der Kurfürst aber war schlechthin gegen das Concil, und nahm von dem päpstlichen Legaten, welchen er nach Schmalkalden, wo im Jahre 1537 sich gerade die Protestanten versammelten, beschied, nicht einmal die päpstlichen Briefe an. Die Protestanten wiesen jetzt, wie sie auch dem kaiserlichen Gesandten, dem Vicekanzler Held, zu derselben Zeit erklärten, das Concil schlechthin zurück. Melanchthon musste in einer eigenen Schrift die Gründe ausführen. Der Hauptgrund war, dass der Papst in seinem Ausschreiben bereits die Lehre der Protestanten deutlich als die Ketzerei bezeichnet hatte, deren Ausrottung das Concil bewirken müsse. Für den Fall, dass man sich doch in das Concil einlassen sollte, hatte der Kurfürst schon im Jahre 1536 Luthern aufgetragen, die Artikel zu entwerfen, auf welchen die Protestanten schlechthin beharren müssten. Luther brachte diese von ihm verfassten Artikel auf die Zusammenkunft in Schmalkalden im Jahre 1537 mit, wesswegen sie unter dem Namen der Schmalkaldischen Artikel in der Folge in die Sammlung der symbolischen Bücher aufgenommen worden sind. Sie sollten nach Luther's Absicht den Abgeordneten nach Mantua mitgegeben werden, hatten also die gleiche Bestimmung, wie die Augsburger Confession, waren aber in einem ganz andern Geiste verfasst, als diese. Melanchthon wollte der Gegenpartei so nahe als möglich bleiben, Luther die Abweichung und Entfernung auf's sichtbarste hervortreten lassen, und hatte daher den ganzen Hass gegen das Papstthum, von welchem er damals erfüllt war, in sie ausgegossen. Er verbreitete sich hauptsäch-

lich über die in der Augsburger Confession übergangenen Lehren, und vor allem über die Lehre von der Gewalt des Papstes, welchem er nicht nur kein göttliches Recht, sondern nicht einmal einen Vorzug vor andern Bischöfen zugestehen wollte. Darüber dachte Melanchthon anders. Als die schmalkaldischen Artikel, nicht wie die Augsburger Confession von den Fürsten und Ständen, sondern was man schicklicher fand, von den anwesenden Theologen unterschrieben werden sollten, machte Melanchthon zu seiner Unterschrift den merkwürdigen Zusatz, dass man nach seiner Meinung dem Papste auch noch ferner nach menschlichem Recht einen Vorzug vor andern Bischöfen um des Friedens und der Einigkeit willen einräumen solle, wofern er das Evangelium zulasse. Trotz der bestimmten Weigerung der Protestanten an dem Concil theilzunehmen, erkaltete doch der erheuchelte Concilieneifer des Papstes noch nicht sogleich: da es in Mantua Hindernisse fand, schrieb er es nach Vicenza aus, wo es natürlich ebenso wenig zu Stande kam. Aber er hatte das seinige gethan, und seine Absicht war nur, den Kaiser dadurch, dass zuletzt doch nichts aus dem Concil wurde, um so mehr gegen die Protestanten aufzureizen. Es schienen auch wirklich die Verhältnisse zwischen dem Kaiser und den Protestanten sich damals mehr als je kriegerisch zu gestalten. In Schmalkalden hatte der kaiserliche Vicekanzler Held das Misstrauen der Protestanten nur noch mehr angeregt. Er wies die Beschwerden derselben über die Bedrückungen des Kammergerichts, vor welches nach dem Nürnberger Religionsfrieden Glaubenssachen nicht gehören sollten, rücksichtslos zurück, und sprach ihnen ziemlich unumwunden das Recht ab, neue Mitglieder in ihren Bund aufzunehmen. Von Schmalkalden aus reiste er bei den katholischen Reichsständen herum, um durch das Vorgeben, dass die Protestanten zu einem Angriff sich rüsten, einen Gegenbund zu Stande zu bringen. Nach mehreren zu Nürnberg und Speier gehaltenen Zusammenkünften vereinigten sich zu dem sogenannten heiligen Bunde, der im Jahre 1538, doch nur zur Vertheidigung, auf eilf Jahre zu Nürnberg geschlossen wurde, ausser dem Kaiser und seinem Bruder Ferdinand die Erzbischöfe von Mainz und Salzburg, die beiden Herzoge von Baiern, der Herzog Georg von Sachsen und Heinrich von Braunschweig. Dieser Bund musste den Protestanten um so gefährlicher erscheinen, da um dieselbe Zeit der Kaiser mit dem Könige von Frankreich nicht nur den von dem

Papste eifrig vermittelten Waffenstillstand, sondern bald darauf auc]
noch eine engere Verbindung einging, offenbar nur um seinen Pla
gegen die Protestanten ungestörter ausführen zu können. Franz
mit, welchem sich gerade damals die Protestanten in eine bestimmtere Verbindung einlassen wollten, zog sich nun plötzlich zurück.
Ebenso ging es ihnen aus derselben Ursache mit dem Könige Heinrich von England, der wie Franz schon Melanchthon als Reformator berufen wollte. Dafür erhielt die protestantische Partei von einer andern Seite eine bedeutende Verstärkung. Die Herzoge von Württemberg und Pommern, die Fürsten Georg und Joachim von Anhalt, Graf Wilhelm von Nassau, der Pfalzgraf Ruprecht von Zweibrücken, und mehrere Städte waren dem Bunde beigetreten, und die Sache der Reformation hatte im Norden, in Dänemark und Schweden, und in Deutschland selbst in Kurbrandenburg, im Herzogthum Sachsen, in der Pfalz eine ansehnliche Erweiterung theils schon wirklich erhalten, theils nächstens zu erwarten. Auch diess durfte als ein glückliches Ereigniss angesehen werden, das den Protestanten in der öffentlichen Meinung grösseres Gewicht geben musste, dass die getrennten evangelischen Parteien selbst sich einander mehr genähert hatten. Im Jahre 1532 hatten die vier oberländischen Städte Strassburg, Konstanz, Lindau und Memmingen die Augsburger Confession zu Schweinfurt unterschrieben, und im Jahre 1536 nahmen die Schweizer durch Bucer's Vermittlung die wittenberger Vereinigungsformel an. Die gemeinsame Gefahr bewirkte jetzt, was früher nicht gelingen zu können schien. Da der Kaiser auch jetzt wegen Mangels an Geld, der König Ferdinand wegen eines Einfalls der Türken nichts gegen die Protestanten unternehmen konnten, so wurde wieder gemittelt, und die Kurfürsten von Brandenburg und der Pfalz traten auf der Zusammenkunft zu Frankfurt im Jahre 1539 wieder als Mittler auf. Es waren Abgeordnete des Kaisers und Ferdinands, und von den Protestanten der Kurfürst und der Landgraf und mehrere Gesandte zugegen. Die Protestanten verlangten einen beständigen Frieden, Aufhebung aller Prozesse wegen Glaubenssachen, und die Freiheit, neue Bundesgenossen aufzunehmen. Geschlossen wurde jedoch nur ein Frieden auf 18 Monate, während welcher ein neues, von der katholischen Partei vorgeschlagenes Religionsgespräch gehalten werden sollte. Indessen sollten die Protestanten auch vom Kammergericht nicht beunruhigt werden. Die Hauptsache

war für die Protestanten, dass zunächst von keinem Concil die Rede war, sondern von einer deutschen Nationalversammlung, auf welcher der religiöse Zwiespalt ausgeglichen werden sollte. Das Religionsgespräch, bei welchem der Kaiser nur die Absicht hatte, die Protestanten so lange hinzuhalten, bis es ihm gelegen wäre, sie anzugreifen, die Protestanten voraus entschlossen waren, in keinem Punkte nachzugeben, sollte im Jahre 1540 zuerst zu Speier, hierauf zu Hagenau und dann zu Worms gehalten werden. Es waren Abgeordnete von beiden Parteien, Gesandte des Kaisers und Ferdinands, selbst der kaiserliche Minister Granvella, von den Theologen namentlich Melanchthon und Eck zugegen. Als es endlich nach langen kleinlichen Verhandlungen eröffnet werden sollte, kam der kaiserliche Befehl, dass man jetzt auseinandergehen, sich aber nächstens wieder in Regensburg versammeln solle, wohin der Kaiser selbst kommen werde. Am 5. April 1541 eröffnete er daselbst den dahin ausgeschriebenen Reichstag, dessen Hauptgegenstand die Religionssache sein sollte. Von beiden Parteien sollten sich gelehrte und friedfertige Männer über die streitigen Artikel freundschaftlich unterreden, und worüber sie einig werden, dem Kaiser und den Ständen vorlegen. Der Kaiser selbst wählte die Männer für das Gespräch: von der katholischen Seite Eck, Julius Pflug, Joh. Gropper, von Seite der Protestanten Melanchthon, Martin Bucer und Johann Pistorius; der letztere gehörte zu den Theologen des Landgrafen von Hessen, der auch nach Regensburg gekommen war. Als Zeugen waren der Pfalzgraf Friedrich, der Minister Granvella, und mehrere Gesandte zugegen. Das Gespräch nahm einen andern Gang als zu Worms. Kaum war es eröffnet, so legte Granvella, im Namen des Kaisers, einen Aufsatz vor, der als vorläufiger Versuch einer Vereinigung der beiden Parteien in den streitigen Lehren dem Kaiser von einigen gelehrten Männern übergeben worden sein sollte. Es ist diess das sogenannte Regensburger Interim (d. h. eine einstweilige Vereinigungsformel), dessen wahrer Verfasser unbekannt geblieben ist, doch ist es nach Melanchthon's und Eck's Versicherung am wahrscheinlichsten von dem genannten Joh. Gropper verfasst [1]. Der Aufsatz war ein Entwurf über die streitigen Punkte, wie sie beide Parteien annehmen könnten, ohne dass die eine oder

1) Nach Ranke ist der Verf. Bucer. IV. S. 206.

die andere von ihrer Meinung zu viel aufgeben müsste, mit Klugheit und Mässigung abgefasst und mit möglichster Schonung der Hauptlehren der Protestanten. Von ihm sollte man ausgehen, um zu versuchen, wie weit man sich nach diesem Entwurf nähern könne. In wenigen Tagen war man über vier wichtige Lehrartikel, namentlich auch über den Artikel von der Rechtfertigung einig. Bei den übrigen, die sich mehr auf das Eigenthümliche des Katholicismus bezogen, fand die Vereinigung grössere Schwierigkeit, besonders bei der Lehre vom Abendmahl, bei welcher die Protestanten in Hinsicht der Transsubstantiation von keiner Nachgiebigkeit wissen wollten. Der päpstliche Legat Contarini erklärte, Glaubenssätze so wichtiger Art, die Jahrhunderte gegolten, dürfe und werde er nicht in Zweifel ziehen lassen. Im Ganzen aber geschah von katholischer Seite zur Beförderung des Vergleichs soviel, als erwartet werden konnte. Allein die protestantischen Theologen, namentlich Melanchthon, waren zu argwöhnisch, sie waren überzeugt, dass man sie nur täuschen wolle, Luther und der Kurfürst setzten ohnediess nichts anderes voraus, und zugleich trauten sie auch Melanchthon nicht genug Festigkeit zu. Eine Täuschung fand nun zwar insofern nicht statt, sofern der Verfasser des Aufsatzes und vielleicht auch die anwesenden katholischen Theologen die aufrichtige Absicht gehabt zu haben scheinen, die Einigkeit dadurch herzustellen, dass jede Partei nachliesse, was sie ohne Nachtheil der Wahrheit nachlassen könnte. Aber auf der andern Seite hatten doch auch die Protestanten gerechten Grund, misstrauisch zu sein; sie ahnten wohl richtig, dass die gewünschte Annäherung und einstweilige Duldung alter Missbräuche gar zu leicht die Rückkehr zum Katholicismus zur Folge haben konnte. In dieser Hinsicht ist man wohl nicht berechtigt, den protestantischen Theologen die Vorwürfe zu machen, die ihnen Planck, Gesch. des Prot. Lehrb. Th. III, 2. S. 134, macht. In jedem Fall war es von Seiten des Kaisers auf eine Täuschung der Protestanten abgesehen. Er wollte keine wirkliche Vereinigung bewirken, sondern nur die Protestanten auf die Meinung bringen, dass sie nichts von ihm zu fürchten haben, um sie selbst weniger fürchten zu müssen. Auch die Herzoge von Baiern und Braunschweig wollten nur Krieg und der päpstliche Legat Contarini war ohnediess nur desswegen auf dem Reichstag, um keine Aussöhnung des Kaisers mit den Protestanten zu Stande kommen zu lassen.

Nachdem der Kaiser die Vergleichsverhandlungen den Reichsständen und dem päpstlichen Legaten mitgetheilt hatte, wurde der den 29. Juli bekannt gemachte Reichstagsabschied so gefasst: Alles, was in der Religionssache auf dem Reichstag verhandelt worden sei, solle auf das nächste allgemeine oder Nationalconcil verschoben, auf ein solches der einen oder der andern Art noch 18 Monate gewartet, dann aber, wenn es noch nicht zu Stande gekommen, die Stände wieder versammelt, und auf einem neuen Reichstag ein endlicher Schluss, jedoch mit Zuziehung des Papstes, gefasst werden. Die Protestanten sollten indessen gehalten sein, nicht über oder wider die Artikel hinauszugehen, über welche sich ihre Theologen auf dem Reichstag verglichen haben. In Ansehung dieser Artikel hatten übrigens die Protestanten schon bei dem Antrage des Kaisers wegen des Reichstagsabschieds erklärt, dass sie sich dabei ausdrücklich alles dasjenige vorbehalten, was sie in der Augsburger Confession und ihrer Apologie hierüber gelehrt hätten, indem es niemals ihre Absicht habe sein können, etwas bei dem Vergleich anzunehmen oder zuzulassen, was dem Inhalt dieser Schriften widerspreche. Jener Zusatz in dem Reichstagsabschied selbst war für die Protestanten beschränkend, sonst aber fügte der Kaiser bei der Bestätigung des Nürnberger Friedens dem Abschied noch besondere Declarationen oder Erläuterungen hinzu, mit welchen die Protestanten wohl zufrieden sein konnten, insbesondere wurde die Einstellung aller Kammergerichtsprozesse bewilligt, und erklärt, dass es jedem freistehe, sich zu ihrer Religion zu begeben. So nahmen nun die Protestanten den Reichstagsabschied ohne Weigerung an, und waren daher auch zu der in demselben bewilligten Türkenhilfe bereit. So sehr man durch diesen den Protestanten vortheilhaft scheinenden Reichstagsbeschluss das friedliche Verhältniss beider Parteien für die nächste Zeit gesichert glauben konnte, so reizten doch gerade damals einige Vorfälle zur Erbitterung auf. Im Bisthum Naumburg war die evangelische Lehre beinahe allgemein angenommen, nur das Domcapitel widersetzte sich hartnäckig der Reformation und verwarf jeden Vergleichsvorschlag. Als im Jahre 1541 der Bischof von Naumburg starb, wählte das Domcapitel den Dompropst von Zeitz, Julius von Pflug, denselben, der auf dem Regensburger Religionsgespräch sich als einen der würdigsten katholischen Theologen gezeigt hatte, der Kurfürst von Sachsen aber wollte nach den lan-

desherrlichen Rechten, die er über das Bisthum ansprach, die Wahl nicht anerkennen, weil Pflug kein Freund der reinen Lehre sei. Ungeachtet des abmahnenden Raths der Theologen, Luther's insbesondere, wurde daher von dem Kurfürsten Pflug aus dem Bisthume verdrängt, und Niklas von Amsdorf, der früher in Wittenberg, damals in Magdeburg Prediger war, Luther's vertrautester Freund, zum Bischof ernannt, und von Luther im Jahre 1542 ordinirt, doch nur mit einem kleinen Theil der Einkünfte und so, dass die weltliche Regierung von dem bischöflichen Amte getrennt wurde. Noch auffallender war, was die Protestanten in demselben Jahr 1542 gegen den Herzog Heinrich den jüngern von Braunschweig unternahmen. Er hatte bisher den heftigsten Religionshass gegen die Protestanten gezeigt, die Städte Braunschweig und Goslar, die zum schmalkaldischen Bund gehörten, hart bedrückt, und drohte jetzt die letztern, ungeachtet die von dem Kammergericht gegen sie ausgesprochene Achterklärung von dem Kaiser in dem letzten Reichstagsabschied suspendirt worden war, zu überfallen. Diess bestimmte den Kurfürsten und Landgrafen, dem Angriffe zuvorzukommen. Sie rückten mit starker Heeresmacht in Heinrich's Gebiet ein, zwangen ihn nach Baiern zu fliehen, und bemächtigten sich seines ganzen Landes, in welchem sie sogleich die Reformation und eine neue Kirchenordnung einführten. Ganz Niedersachsen war jetzt auf ihrer Seite. So kühn wagten die Protestanten jetzt selbst als der angreifende Theil aufzutreten. Schon vor diesem Ereigniss hatten sie auf dem Reichstag zu Speier im Jahr 1542, wo ihnen der 18monatliche Regensburger Frieden auf fünf Jahre zugesichert wurde, eine sehr entschiedene, selbst trotzige Sprache geführt, und dem Legaten des Papstes, der nun das Concil ernstlich noch auf das Jahr 1542 ankündigte und Trient als deutsche Stadt vorschlug, geradezu erklärt, dass sie überhaupt von einem päpstlichen Concil nichts wissen wollten. Nach der braunschweiger Waffenthat gingen sie gegen das Kammergericht sogar so weit, dass sie es völlig verwarfen, und keinen der damaligen Kammerrichter als Richter anerkennen wollten, wovon sie die Gründe in einer eigenen Recusationsschrift angaben. Ein solches Benehmen, aus welchem die Gegner auf noch weiter gehende Absichten schliessen mussten, konnten sich die Protestanten allerdings nach den damaligen politischen Verhältnissen erlauben: der Kaiser war durch seinen unglücklichen Zug gegen Algier geschwächt,

auf's neue in einen Krieg mit dem Könige von Frankreich verwickelt, und Ferdinand genöthigt, um jeden Preis schleunige Hilfe gegen die Türken zu erkaufen: dass aber die Protestanten nach solchen Schritten die günstige Gelegenheit nicht vollends dazu benützten, um sich, was ihnen nicht fehlen zu können schien, gesetzmässige Anerkennung ihrer Partei und einen sichern Religionsfrieden zu erzwingen, möchte wirklich mit Recht getadelt und als ein Fehler angesehen werden, für welchen sie bald nachher hart genug büssen mussten. Doch erklärt sich diese unzeitig scheinende Unthätigkeit natürlich aus den damaligen Verhältnissen des Bundes. Der Kurfürst und der Landgraf, die Häupter des Bundes, waren durch Rücksichten eigener Art gebunden. Die Städte des Bundes waren eifersüchtig auf den überwiegenden Einfluss der Fürsten, der Bundesgeist war nicht mehr so lebendig, wie anfangs, und einzelne Mitglieder wollten sogar durch Annäherung an den Kaiser für ihren eigenen Vortheil sorgen.

Auf dem Reichstage zu Speier, welchen der Kaiser im Anfang des Jahrs 1544 hielt, wurden den Protestanten zwar günstig lautende Zusicherungen gegeben. Im Allgemeinen erhielt der Zustand der von der Hierarchie getrennten Landeskirchen die Bestätigung des Reichs. Auch die Irrungen über das Kammergericht wurden auf entsprechende Weise entschieden. Den Protestanten wurde Rechtsgleichheit in Hinsicht der Gesetze sowohl als der Richter zugesichert. Als aber der Kaiser im September desselben Jahrs den Krieg mit dem Könige von Frankreich schnell beendigt, und im Anfange des Jahrs 1545 den neuen Reichstag zu Worms eröffnet hatte, enthüllten sich seine wahren Absichten gegen die Protestanten deutlich genug. Schon auf dem Reichstage zu Speier war beschlossen worden, dass jede Partei auf den nächsten Reichstag einen Vergleichs- und Reformations-Entwurf mitbringen solle. Nach Maassgabe dieser Reformations-Entwürfe werde man über eine freundliche Vergleichung der Religion verhandeln und zunächst wenigstens bestimmen, wie es in den streitigen Artikeln bis zur wirklichen Vollziehung eines Concils gehalten werden solle. Im Namen der Protestanten hatte Melanchthon auf Befehl des Kurfürsten einen Reformations-Entwurf verfasst, die Wittenbergische Reformation genannt, die in Ansehung der Lehre sich auf die Augsburger Confession berief, in Hinsicht der Kirchenverfassung aber,

besonders der ganzen Jurisdiction der Bischöfe, mit grosser Mässigung der katholischen Partei vieles nachgab, während der katholische Reformations-Entwurf, das Werk eines der erklärtesten Gegner der Protestanten, eine blosse Widerlegung der lutherischen Irrthümer war. Auf dem Reichstage zu Worms aber im Jahr 1545 erklärte nun Ferdinand im Namen des Kaisers, dass die Religionssache dem Concil zu überlassen sei, welches wirklich Paul III. bereits auf den 5. März 1545 zu Trient festgesetzt hatte. Da die Protestanten erklärten, dass sie sich auf ein päpstliches Concil auf keine Weise einlassen werden, und die Fortdauer des Friedens zur Sprache brachten, so sagte ihnen schon damals Granvella, dass er ihnen weder über das Concil hinaus, noch bis zum Concil die Fortdauer des Friedens versprechen könne. Dennoch wollte der Kaiser, als er im Mai selbst nach Worms kam und die Protestanten auf der Weigerung beharrten, an dem Concil Theil zu nehmen, sie auch jetzt noch einige Zeit hinhalten, und desswegen zur Ausgleichung der Religionssache ein neues Religionsgespräch zu Ende des Jahrs veranstalten.

In so gutem Vernehmen die Protestanten noch auf dem Reichstag in Speier mit dem Kaiser standen, so gespannt war jetzt ihr Verhältniss zu ihm, ihre ganze Sache stand auf der Spitze. Dem Kaiser war alles daran gelegen, die Protestanten dazu zu bringen, dass sie sich dem Concil unterwerfen. Die Protestanten konnten zwar durch ihre früheren Erklärungen zur Anerkennung des Concils verpflichtet zu sein scheinen, aber sie hatten immer die ausdrückliche Bestimmung hinzugesetzt, dass es ein gemeines, freies, christliches Concil sein müsse. Als ein solches konnten sie das ganz unter dem Einfluss des Papstes und der Curie stehende zu Trient nicht ansehen. Der Widerspruch der beiderseitigen Interessen trat daher in seiner ganzen Stärke hervor, und der Kaiser war entschlossen, die Unterwerfung der Protestanten unter das Concil zu erzwingen. Dazu kamen auch noch andere, in den damaligen Verhältnissen liegende Beweggründe. Wie der Protestantismus immer weitere Fortschritte machte, besonders im südlichen und westlichen Deutschland, so hatte selbst einer der ersten geistlichen Fürsten Deutschlands, Hermann von Wied, Erzbischof und Kurfürst von Cöln, den Versuch gemacht, die Reformation in seinem Erzstift einzuführen. Er that diess im reinen Interesse für die

chen Stände waren, als der Entwurf vorgelegt wurde, mit
lben einverstanden, auch sonst zeigte sich in der Stadt und
lk ein entschiedenes Interesse für die Reformation, aber der
und das Domkapitel widersetzten sich. Das letztere prote-
mit der Universität und dem Klerus gegen die Schritte des
schofs und man rief den Schutz des Kaisers und des Papstes
ihn an. Der weitern Verbreitung der evangelischen Lehre
Einhalt gethan und gegen den Erzbischof selbst wurde ein
ss an der römischen Curie instruirt. Der Kurfürst wandte sich
im Jahr 1545 an den schmalkaldischen Bund mit der Bitte,
einer Sache anzunehmen. Die Bundesmitglieder waren hiezu
und entschlossen, dem Kurfürsten, wenn er angegriffen würde,
zu leisten, sie zogen sich aber durch ihre Verwendung für den
rsten in hohem Grade den Unwillen des Kaisers zu, welchem die
che Sache auch wegen des Einflusses, welchen sie, wenn sie
r kam, auf die Niederlande haben musste, sehr zuwider war.
nselben Jahre 1545 war der vertriebene Herzog Heinrich von
schweig, welcher sich seines Landes wieder bemächtigt hatte,
em Kurfürsten von Sachsen und dem Landgrafen überwältigt
efangen genommen worden. Ueberhaupt war jetzt, da nicht
er Kurfürst von Cöln in den schmalkaldischen Bund eingetre-
ar, sondern auch der Kurfürst von der Pfalz, welcher sich
entschiedener für die Reformation erklärte, über seine Auf-
unterhandelte, und das Collegium der Kurfürsten selbst sich

beobachtet werden müsse, worauf zuerst die Katholiken und dann auch die Protestanten Regensburg verliessen.

Ehe noch der längst beschlossene und vorbereitete Krieg wirklich zum Ausbruch kam, starb Luther am 18. Febr. 1546 in seiner Vaterstadt Eisleben, wohin er auf die Bitte der Grafen von Mansfeld gekommen war, um einige unter diesen entstandene Streitigkeiten beizulegen. Er hatte seine letzten Jahre in einer ziemlich düstern Stimmung verlebt. Der unselige Sakramentsstreit, welchen er im Jahr 1546 mit grösster Heftigkeit erneuerte, hatte auf sein Gemüth einen sehr nachtheiligen Einfluss, und es kränkte ihn tief, dass eine Lehre, mit welcher sich seine Ueberzeugung auf keine Weise befreunden konnte, dennoch selbst in seiner nächsten Umgebung immer mehr Freunde gewonnen hatte. Schon im Jahr 1545 wollte er, obwohl aus anderer Veranlassung, im Unmuth Wittenberg auf immer verlassen, kehrte aber doch auf die Bitte der Universität und des Kurfürsten wieder zurück. Er starb an dem Orte, wo er geboren war, mit der Ermahnung an seine Freunde, für Gott und das Evangelium zu beten, denn der Papst und das Concilium zürne mit ihnen. Sein Leichnam wurde feierlich von Eisleben nach Wittenberg gebracht, und auf Befehl des Kurfürsten in der Schlosskirche begraben. Als eine besondere Wohlthat, die ihm die göttliche Vorsehung erweisen wollte, darf es angesehen werden, dass er nach so vielem Bittern, das er im Leben erfahren hatte, und in dem Kummer, der seine letzten Tage trübte, nicht auch noch den Anfang des Religionskrieges erleben musste. Es wurde dadurch ein lange von ihm gehegter Wunsch erfüllt, und gewiss hätte nichts für sein Gemüth schmerzlicher sein können, so unerschütterlich sich auch jetzt in ihm die Ueberzeugung, von welcher er ganz durchdrungen war, bewährt haben würde, dass das von ihm begonnene Werk Gottessache sei, und darum auch nicht durch Menschenhand vereitelt werden könne. Und wer sollte nicht auch jetzt nur um so mehr mit dieser Ueberzeugung auf die seitdem verflossene Periode von mehr als drei Jahrhunderten und auf den ganzen grossen Zusammenhang alles dessen zurückschauen, was aus seinem Werke hervorgegangen ist, und in ihm den Mann bewundern und verehren, welcher wie kaum ein Anderer dazu berufen war, der Führer einer Bewegung zu werden, welche die wichtigste Epoche in der Geschichte der geistigen Entwicklung der

Menschheit seit der Entstehung des Christenthums begründet. Ist das der ausgezeichnete Vorzug und Charakter der hervorragendsten Geister, dass in ihnen mit der vollen Energie eines grossen Gedankens und Entschlusses mit Einem Male hervortritt, was sich in einer Reihe von Jahrhunderten weiter entwickeln soll, was für eine unabsehbare Reihe von Geschlechtern die mit ihrem Namen bezeichnete geistige Richtung werden soll, so nimmt Luther unstreitig unter diesen Hèroen die erste Stelle ein, und so wenig Abhängigkeit von Menschenauctorität in seinem Sinne wäre und ihm mit einer Verehrung seiner Person gedient sein könnte, die aus blindem Respect vor seinem Namen ihn so oft gerade da am grössten finden will, wo auch er der Endlichkeit und Beschränktheit der menschlichen Natur seinen Tribut gebracht hat, mit so vollkommenem Rechte nennen wir uns nach seinem Namen Lutheraner, um damit mit dankbarer Anerkennung auszusprechen, was er uns durch seinen klaren durchdringenden Geist, seinen felsenfesten Muth, seine rastlose Thätigkeit bewirkt hat, und was wir ohne ihn, einen Mann von solchem Charakter wenigstens, nicht auf diese Weise erhalten hätten [1].

Da wir nun zu einer neuen Epoche der Reformationsgeschichte gekommen sind, die durch zwei merkwürdige Ereignisse, den Tod des grossen Reformators und den Anfang des Religionskriegs, bezeichnet ist, so bietet sich uns hier die Gelegenheit zu einem kurzen Stillstand dar, um aus dem Anfang der englischen Reformationsgeschichte, was hieher gehört, in die Darstellung der allgemeinen Reformationsgeschichte aufzunehmen.

14. Die Reformation in England bis 1542.

In England, das seit dem dreizehnten Jahrhundert als päpstliches Lehen behandelt, den Druck der päpstlichen Tyrannei in grösserem Maasse als irgend ein anderes Land erfahren, und doch schon durch Wicleff eine so mächtige Aufregung erhalten hatte,

1) Zusatz vom Jahr 1846: Wir haben in diesem Jahre die dreihundertjährige Feier seines Todestages begangen. Es hat sich an ihr gezeigt, nicht blos wie man sein Werk dankbar zu ehren weiss, sondern noch mehr, wie er der im Herzen des deutschen Volkes fortlebende ächt deutsche Reformator ist, noch immer ist, was er von Anfang an war, der Mann des Volkes.

wurde gleichwohl die Reformation erst später als in andern zu ihr übergetretenen Ländern aufgenommen, und auch jetzt zunächst aus einer ganz fremdartigen Veranlassung, aus Veranlassung einer Heirath des Königs Heinrich VIII. Seit dem Jahr 1519 wurden auch in England Luther's Schriften und Lehren bekannt, und es gab bald mehrere, die ihnen ihren Beifall schenkten. Wie man aber bisher die unter dem Namen der Lollharden noch übrigen Anhänger Wicleff's strenge verfolgte, so widersetzte man sich auch der neuen Lehre. Der König selbst, der aus Ehrgeiz sich auch als Gelehrter und scholastischer Theolog einen Namen machen wollte, sprach sich gegen die neue Ketzerei aus, indem er, wie schon erzählt ist, sich mit Luther in eine persönliche Fehde einliess, dafür aber von dem Papste mit dem Ehrentitel eines *Defensor fidei* belohnt wurde. Um so mehr sah sich der König aufgefordert, auch ferner mit demselben Eifer und derselben Ergebenheit gegen den Papst der Reformation entgegenzuwirken. Seit dem Jahr 1527 aber trat allmälig eine Aenderung in den Gesinnungen des Königs ein. Seine Gemahlin war Katharina von Arragonien, eine Tochter des Königs Ferdinand von Spanien und Mutterschwester Karls des fünften. Da sie aber vorher mit Arthur, dem ältern Bruder des Königs, vermählt war, so entstanden in Heinrich nach 18 Jahren Bedenklichkeiten über die Rechtmässigkeit seiner Ehe. Die Ehe war nicht blos ohne einen männlichen Nachkommen, sondern der leidenschaftliche König hatte auch eine heftige Neigung zu Anna von Boleyn, einem Hoffräulein seiner Gemahlin, gefasst. Sei nun das eine oder das andere der überwiegende Beweggrund des Königs gewesen, er wandte sich im Jahr 1527 nach Rom, um die Einwilligung des Papstes zur Trennung der Ehe zu erhalten. Der Papst bezeugte sich zwar dazu bereit, fand aber doch für gut, die Sache in die Länge zu ziehen, da die Gemahlin Heinrichs eine nahe Verwandte des Kaisers war, dessen Macht in Italien er zu fürchten hatte. Nachdem sich die Entscheidung bis in's fünfte Jahr verzögert, und nach Einholung vieler inländischen und auswärtigen Gutachten der englische Klerus die Ehe des Königs für ungültig erklärt hatte, vermählte sich der König, ohne auf die feierliche Aufhebung seiner Ehe länger zu warten, im Jahr 1532 mit Anna von Boleyn. Je mehr ihm bei den langen Winkelzügen des Papstes die Geduld ausgegangen war, desto mehr hatte sich auch das Band zwischen der englischen Kirche

und dem Papste gelöst. Im Jahr 1532 wurden daher die Annaten durch einen Beschluss des Parlaments aufgehoben und verfügt, dass die Bestätigung der neuen Erzbischöfe und Bischöfe, wenn sie der Papst verweigere, von dem englischen Klerus ertheilt werden solle. Im folgenden Jahr gab das Parlament das merkwürdige Gesetz: England sei ein selbstständiges Reich, und der König habe als Landesherr über das Weltliche und Geistliche zu verfügen. Daher sollen künftig alle Streitsachen vor den gewöhnlichen Gerichten entschieden werden und alle Appellationen nach Rom untersagt sein. Schon dadurch war dem Papst der bisherige Gehorsam aufgekündigt; als aber der Papst wegen seiner Verhältnisse zum Kaiser die erste Ehe des Königs im Jahr 1533 auf's neue für gültig erklärte, so erfolgte nach mehreren freimüthigen Erörterungen über die päpstliche Gewalt im Jahr 1534 der Parlamentsschluss, dass der König das Oberhaupt der englischen Kirche sei. Was jedoch sonst gewöhnlich verbunden war, Lossagung von der päpstlichen Herrschaft und Annahme der deutschen Reformation, war es in England wenigstens bei dem Könige und dem Klerus nicht ebenso. Der König hätte sich selbst zu auffallend widersprochen, und der englische Klerus hasste die ketzerische Lehre. Dagegen war die Königin Anna derselben günstig und der Erzbischof Cranmer von Canterbury that für die Verbreitung und Befestigung derselben was er konnte. Er hatte sich das Zutrauen des Königs dadurch erworben, dass er ihm über das Ansehen des Papstes diejenigen Aufklärungen ertheilte, die der König wünschte, und hierauf in Deutschland, wohin ihn der König wegen seiner Ehesache schickte, die Grundsätze der deutschen Reformation näher kennen gelernt. Grossen Einfluss hatte er auch auf Thomas Cromwel, den Günstling und ersten Staatsdiener des Königs, der mit Cranmer in gleichem Sinne wirkte, und besonders durch eine strenge Untersuchung des Zustandes der Klöster ihre völlige Aufhebung im Jahr 1539 einleitete. Auf Cranmer's Antrag ertheilte der König im Jahr 1536 die Erlaubniss zu einer englischen Bibelübersetzung, die im Jahr 1539 erschien. Schon im Jahr 1526 hatte Tindal, ein eifriger Verehrer Luther's, eine englische Uebersetzung des neuen Testaments herausgegeben, allein die Bischöfe suchten sie zu unterdrücken, und Tindal selbst wurde nachher in den Niederlanden als Gegner der katholischen Kirche hingerichtet. Welche Schwierigkeiten damals noch immer in England einer Ver-

besserung des Lehrbegriffs entgegenstanden, beweisen am deutlichsten die sechs Gesetze, welche der König, um der Verschiedenheit der Religionsmeinungen zu begegnen, im Jahr 1539, ungeachtet Cranmer widersprach, durch das Parlament geben liess. Es wurde in denselben festgesetzt, dass bei Strafe des Feuers oder des Strangs niemand die Verwandlung im Abendmahl läugnen, den Genuss desselben in einfacher Gestalt verwerfen, die Priesterehe vertheidigen, das Keuschheitsgelübde für unkräftig, Privatmesse und Ohrenbeichte für überflüssig erklären sollte. Auch die Erlaubniss, die Bibel zu lesen, war noch sehr beschränkt, und Anhänger der lutherischen Lehre und Papisten wurden auf gleiche Weise verfolgt und bestraft. Selbst Cranmer war öfters in Gefahr, als Beförderer der Ketzerei von der katholischen Partei unterdrückt zu werden. Dennoch fuhr er fort, für die Verbreitung reinerer Religionsbegriffe thätig zu sein, besonders auch durch seine Theilnahme an der Abfassung eines schriftlichen Religionsunterrichts für das Volk, der auf Befehl des Königs im Jahr 1542 erschien. In diesem schwankenden Zustand, in welchem man auf der einen Seite die päpstliche Gewalt nicht mehr anerkannte, auf der andern den Lehrbegriff der katholischen Kirche noch festhalten wollte, blieb die Reformation der englischen Kirche bis zum Tode des Königs Heinrich im J. 1542.

15. Der schmalkaldische Krieg.

In Deutschland hatte das zu Regensburg begonnene Religionsgespräch schnell wieder ein Ende genommen. Bald darauf kam der Kaiser nach Regensburg, um einen Reichstag zu halten und mit den Protestanten wegen des Religionsvergleichs und des Concils noch weiter zu unterhandeln, und dem endlichen Ziele seiner Plane näher zu kommen. Er wünschte sehr, dass auch der Landgraf und die Fürsten des schmalkaldischen Bundes sich persönlich auf dem Reichstage einfinden, sie waren aber nicht dazu zu bewegen, und erklärten wiederholt, dass sie von einem Concil nichts mehr erwarten. Sie verwarfen das tridentinische Concil, und schlugen auf's neue ein Nationalconcil vor. Sein Entschluss war nun gefasst, die Absicht des Kriegs nicht länger mehr zu verbergen. Das mit dem Papste schon längst verabredete Bündniss wurde jetzt vollends abgeschlossen am 26. Juni 1546. In der Urkunde desselben wird ge-

sagt: da Deutschland schon längst in so viele Irrthümer verwickelt sei, so haben der Papst und der Kaiser verabredet, dass der Kaiser ein Kriegsheer bereit halte, die Widerspenstigen mit Gewalt zur Annahme der alten Religion und zum Gehorsam gegen den h. Stuhl zu zwingen. Der Papst versprach die Summe von 200,000 Ducaten und ein italienisches Heer von 12,500 Mann für den Krieg. Zu gleicher Zeit gab der Kaiser Befehl, die in den Niederlanden zusammengebrachten Truppen nach Deutschland zu führen und in verschiedenen Gegenden die Werbplätze zu eröffnen. Da solche Zurüstungen vor den Protestanten nicht einmal geheim gehalten wurden, so wandten sie sich mit der Frage an den Kaiser, was sie zu bedeuten haben. Sie erhielten die Antwort: die Erhaltung des Friedens sei zwar immer noch der Wunsch des Kaisers, und alle Reichsstände, die sich darnach bequemen, dürfen seiner Gnade gewiss sein, gegen die übrigen aber werde er so verfahren, wie es seinem Rechte und Ansehen gemäss sei. Diess erklärte er am 16. Juni, und am folgenden Tag erliess er ein kaiserliches Rescript an mehrere Städte des schmalkaldischen Bundes, namentlich Strassburg, Augsburg und Ulm, er sei entschlossen, einige Ruhestörer zu ihrer Pflicht zurückzubringen und einige Fürsten zu züchtigen, die bisher unter dem Scheine der Religion alle andern Stände des Reichs unter sich zu bringen, ihre Güter an sich zu ziehen, selbst die kaiserliche Hoheit anzutasten gewagt haben. Die Städte sollen nicht glauben, dass er eine andere Absicht habe. Ungefähr dasselbe liess er dem Herzog von Württemberg melden. Der Kaiser sprach absichtlich nur von Ungehorsam gegen das kaiserliche Ansehen, um einzelne minder entschlossene protestantische Stände durch die Voraussetzung, der Krieg gelte nicht der Religion, sicher zu machen und in Unthätigkeit zu erhalten. Um so ungelegener war es ihm daher, dass der Papst von dem Kriege des Kaisers öffentlich als einem Kreuzzuge zur Ausrottung der Ketzer sprach, und in einer besondern Bulle allen, die ihn durch Gebet und Allmosen befördern würden, nach alter Gewohnheit den vollkommensten Ablass ertheilte. Diese Bulle machte wirklich einen nicht geringen Eindruck, die protestantischen Stände rafften sich aus ihrer Unthätigkeit wieder auf und beeilten sich, der drohenden Gefahr mit Muth und Kraft zu begegnen. In kurzer Zeit, ehe noch der Kaiser seine Truppen an sich ziehen konnte, hatten die oberländer Stände, deren Bundes-

räthe damals in Ulm waren, ein Heer zusammengebracht, das dem kaiserlichen überlegen war, und den Kaiser zu Regensburg, wo er noch war, leicht hätte überfallen können. Bald darauf stiessen der Kurfürst und der Landgraf mit ihrer Macht dazu, und die Protestanten hätten jetzt den Kaiser sogar mit Uebermacht angreifen können. Allein die Protestanten, unschlüssig und zögernd, liessen mehr als einmal den günstigen Zeitpunkt unbenützt, einen entscheidenden Schlag gegen den Kaiser auszuführen, und selbst der sonst so rüstige, kampflustige Landgraf von Hessen war es jetzt hauptsächlich, der davon zurückhielt. Während dieser kaum begreiflichen Unthätigkeit verstärkte sich der Kaiser immer mehr, und drängte nun die protestantischen Truppen zurück. Nach längerem Hin- und Herziehen bezogen sie ein festes Lager bei Giengen. Aber auch der Kaiser, welcher sein Lager zwischen Sontheim und Brenz hatte, und jetzt ohne Zweifel stärker war, wagte es nicht, sie anzugreifen. Ueberhaupt, urtheilt Ranke (IV. S. 438), wurde, wenn auch die Protestanten politische Fehler begangen hatten, die Sache nicht so schlecht geführt, wie man häufig annimmt; wenn auch der Angriff nicht glücklich gewesen sei, so lasse sich doch gegen die Vertheidigung nichts sagen; bis in den Anfang Mai hatten die Kaiserlichen nichts Wesentliches gewonnen. Nun aber nahm die Sache schnell eine andere Wendung, wozu die Einleitung längst auf einem andern Wege getroffen war. Schon vor dem Ausbruch des Kriegs war es dem Kaiser gelungen, den Herzog Moriz von Sachsen, den Schwiegersohn des Landgrafen von Hessen, dem die Länder seines kinderlosen Oheims, des Herzogs Georg von Sachsen, zugefallen waren, auf seine Seite zu ziehen. Der Kaiser hatte ihm gegen das Versprechen, dass er sich dem Concil unterwerfe und seine Gesandten dahin schicke, wichtige Bewilligungen gemacht und ihn in seine Dienste genommen. Da nun der Kaiser, als er im Begriff war, das Schwert zu ziehen, von Regensburg aus die beiden Häupter des schmalkaldischen Bundes, den Kurfürsten Joh. Friedrich von Sachsen und den Landgrafen Philipp als pflicht- und eidbrüchige Rebellen, aufrührerische Verletzer kaiserlicher Majestät in die Acht erklärt hatte, so drohte dem Kurfürsten nun von dem Verwandten seines Hauses, auf dessen Schutz er gerechnet hatte, von Herzog Moriz, welchem der Kaiser in seinem Lager zu Sontheim die dem Kurfürsten Joh. Friedrich abgesprochene Kurwürde übertragen hatte, ein

erderblicher Schlag. Angeblich um der Gefahr zuvorzukommen, relche für das Gesammthaus darin liege, wenn ein Anderer, etwa König Ferdinand, mit den Ansprüchen von Böhmen die Acht gegen oh. Friedrich vollziehe, bemächtigte er sich der Länder des Kurfürsten. Hiemit war der Krieg an der Donau entschieden. Der Kurfürst eilte in seine Länder zurück, und die Protestanten überliessen lem Kaiser das Feld. So unthätig und unglücklick der Kurfürst gegen den Kaiser war, so rasch und glücklich ging es nun gegen Moriz. In kurzer Zeit hatte er nicht nur sein Kurfürstenthum wieler erobert, sondern sich auch des Herzogthums Sachsen bemächigt und seinen überraschten Gegner so in die Enge getrieben, dass er demüthig um einen Waffenstillstand bat. So sehr diese schnelle Veränderung nach dem Wunsche des Kurfürsten erfolgt war, so sah er doch erst dem entscheidenden Kampfe mit dem Hauptgegner entgegen. Nachdem der Kaiser nach der Auflösung des verbündeten Heeres in Oberdeutschland die Reichsstädte, vor allen andern Ulm, wo der Herd der ganzen Bewegung im Oberland war, und besonders den Herzog von Württemberg, unter den härtesten Bedingungen begnadigt, und alles, was zur protestantischen Partei gehörte, in Schwaben und Franken, an der Donau und am Rhein sich unterworfen hatte, zog er im Frühling des Jahres 1547 ungehindert von Oberdeutschland durch die Oberpfalz und Franken gegen die böhmische Grenze, um auch den beiden Fürsten dasselbe Schicksal zu bereiten. Dazu war der Kurfürst, gegen welchen nun auch Moriz und Ferdinand dringend um Hilfe und Rache baten, zuerst ausersehen. Man sollte vermuthen, die Erfahrungen in Oberdeutschland, die Nähe der Gefahr, das Glück, das er kürzlich gegen Moriz gehabt hatte, werde ihn auch gegen den Kaiser entschlossener gemacht haben. Allein auch dieser Krieg endigte schnell auf eine ebenso unrühmliche Weise wie der oberdeutsche. In der Schlacht bei Mühlberg im April 1547, zu welcher der Kurfürst Johann Friedrich erst auf der Flucht gezwungen wurde, verlor er nun alles, nicht nur Heer und Land, sondern auch die Freiheit. Er war Gefangener des Kaisers, und musste in dem Lager vor Wittenberg für sich und seine Nachkommen der Kurwürde entsagen, die nun nebst seinen Ländern Herzog Moriz erhielt. Der Landgraf Philipp, der allein noch übrig war, hatte den Muth völlig verloren. Zu Halle, wohin er sich selbst zum Kaiser begab, musste er sich schimpflich auf

Gnade und Ungnade dem Kaiser ergeben. Er hoffte dabei, um was es ihm allein noch zu thun war, doch wenigstens seiner Freiheit versichert sein zu können. Allein unmittelbar nachdem er sich dem Kaiser unterworfen hatte, kündigte ihm der Herzog von Alba an, dass er ein Gefangener des Kaisers sei. Selbst Moriz, der Schwiegersohn Philipps, und der Kurfürst von Brandenburg, welche mit dem Kaiser wegen des Landgrafen unterhandelt und ihm seine persönliche Freiheit verbürgt hatten, sprachen mit lautem Unwillen von Verrätherei, aber der Kaiser bekümmerte sich darum nicht. Er hielt sich daran, dass er den beiden Kurfürsten nur die Versicherung gegeben habe, die Ungnade, welcher sich der Landgraf unterwerfe, solle sich nicht auf Leibesstrafe, noch auf ewiges Gefängniss erstrecken.

Der Kaiser hatte nun so schnell und so vollständig, als er nur wünschen konnte, erreicht, wornach er schon seit einer Reihe von Jahren strebte. Der schmalkaldische Bund war aufgelöst, die mächtige protestantische Gegenpartei gedemüthigt, und ihr Widerstand mit Ausnahme einiger Gegenden in Niederdeutschland, wo, wie namentlich in Bremen, der Protestantismus sich noch bewaffnet behauptete, gebrochen. Auch an dem Erzbischof von Cöln war die schon im April 1546 ausgesprochene päpstliche Excommunication vollzogen. Noch von seinem Feldlager in Schwaben aus hatte der Kaiser für diesen Zweck einen Commissär nach Cöln geschickt. Der achtzigjährige Erzbischof Hermann von Wied musste abdanken im Februar 1547, und unter seinem Nachfolger, dem Erzbischof Adolf von Schaumburg, gewann der Katholicismus schnell wieder, was er schon so nahe daran war, ganz zu verlieren. Was war nun aber das weitere Ziel der Plane des Kaisers? Man sieht die Sache gewöhnlich so an, dem Kaiser sei es nicht eigentlich um die Religionssache zu thun gewesen, im ganzen Kriege sei nichts geschehen, was auf eine gewaltsame Unterdrückung der protestantischen Religion hätte hindeuten können. Die Absicht des Kaisers sei nur gewesen, nachdem ihm die Religionssache die Veranlassung gegeben hatte, die Waffen zu ergreifen, seine Vergrösserungsplane auszuführen, und die kaiserliche Gewalt unumschränkter zu machen. Unstreitig hatte der Kaiser diese Absicht, und besonders zielte darauf der Antrag hin, welchen er sogleich nach Beendigung des sächsischen Feldzugs in Ulm auf die Errichtung eines neuen schwä-

nen Bundes machte. Dass ihm aber die Religionssache nur Vor- d und Nebensache gewesen sei, ist eine unrichtige Voraus- ung. Er wollte die alte kirchliche Einheit, in welcher er die ndlage des Kaiserthums selbst sah, mit der Macht des letztern auf- t erhalten, jedoch so, dass die beiderseitigen Interessen so viel lich vereinigt würden. Es sollte daher auf der einen Seite dem ze des Katholicismus Einhalt gethan, auf der andern aber auch eine zeitgemässe Regeneration der alten Kirche Sorge getragen len. In diesem Gedanken schien sich dem Kaiser die Idee des erthums auf's neue zu realisiren, und zugleich die günstigste sicht zur Befestigung und Erweiterung der Macht des kaiser- en Hauses zu eröffnen. Ein wesentliches Moment zur Ausfüh- ; der Plane des Kaisers war das Concil, aber ebenso musste ihm daran gelegen sein, die Protestanten zur Theilnahme an dem- en zu bringen, um das päpstliche Interesse durch das protestan- e, und das protestantische durch das päpstliche zu beschränken, so auf diesem vermittelnden Wege die maassgebende Einheit einer Hand zu haben. Auf dem Reichstage in Augsburg im Sep- er 1547 konnte der Proposition des Kaisers, dass er die Spal- wegen der Religion zu schleuniger Entscheidung zu bringen chlossen sei, nichts entgegengestellt werden, und der Kaiser ärte hierauf dem Papst: was er mit so viel Arbeit und Mühe eizuführen gesucht, das sei nun geschehen, Kurfürsten, geist- und weltliche Fürsten, so wie die Städte haben sich dem nach nt ausgeschriebenen und daselbst begonnenen Concil unter- en. Auf das nach Trient berufene Concil legte der Kaiser in r Erklärung allen Nachdruck. Schon hatte es nämlich mit dem cil eine Wendung genommen, welche die Erklärung des Kai- zugleich zu einer Protestation gegen den Papst machte.

16. Das Interim.

Hiemit kommen wir auf die Geschichte des Interim, dessen Idee ch nicht erst aus dem damaligen Zerwürfniss des Kaisers mit Papst hervorging. So gross die Niederlage war, welche die stantische Partei erlitten hatte, so war doch das protestan- e Princip selbst so mächtig, dass man eine Restauration des religiösen und kirchlichen Zustandes beinahe allgemein für

unmöglich hielt. Selbst der Kaiser dachte nicht daran, noch weniger König Ferdinand. Der Letztere hatte schon im Januar 1547 seinem Bruder gerathen, sich nicht allein auf die Beschlüsse des Concils zu verlassen, da man doch nicht alle Punkte auf demselben werde durchsetzen können, besonders wenn der Papst fortfahre, wie er schon damals angefangen hatte; nach dem Urtheil erfahrener Theologen sei es, nachdem die streitigen Artikel schon so vielfach besprochen und verhandelt worden, nicht schwer, in Deutschland selbst eine solche Consultation und christliche Reformation nach den Bedürfnissen der Deutschen aufzustellen, von der man hoffen könne, dass die Protestanten wenigstens zum grössten Theil sie annehmen, und auch Papst und Concil sie nicht verwerfen würden. Zur Abfassung eines solchen Entwurfs brachte Ferdinand schon damals einige Männer, die er für geeignet hielt, in Vorschlag, namentlich den Bischof von Naumburg, Julius Pflug, und den Weihbischof zu Mainz, Michael Helding. Auf dem Reichstag in Augsburg hatten die Fürsten den Kaiser nach seiner Proposition gebeten, weil das Ende des Concils sich noch lange verziehen könne, möge er jetzt alsbald darauf bedacht sein, wie mittlerzeit bis zur amtlichen Erörterung des gemeinen Concils die Religionssache christlich anzustellen sei, damit der Friede gesichert werde. Hiemit war die Sache schon eingeleitet, und der Kaiser hielt es für das Passendste, sie allein unter seiner Auctorität ohne weitere Rücksprache mit den Ständen und mit dem Papst zur Ausführung zu bringen. Die von Ferdinand vorgeschlagenen katholischen Theologen wurden mit der Arbeit beauftragt, und der Kurfürst Joachim II. von Brandenburg, welcher längst eine gleiche vermittelnde Tendenz hatte, gab ihnen seinen Hofprediger Joh. Agricola bei. Agricola, dessen Antheil nur gering war, so ruhmredig er auch davon sprach, repräsentirte die protestantische Partei, Helding die altkatholische, Jul. Pflug die erasmische; der Letztere war die Hauptperson, er brachte, wie es scheint, einen zuvor schon ausgearbeiteten Entwurf mit. Er wurde dem Kaiser vorgelegt, von ihm angenommen und mehreren Ständen zur vertraulichen Begutachtung mitgetheilt, wodurch er manche Veränderungen erlitt. Er besteht aus 26 Artikeln. Unter den dogmatischen Artikeln ist der wichtigste die Lehre von der Rechtfertigung, in deren Abfassung das katholische Element sehr überwiegend ist. Es wird besonders

hervorgehoben, dass Gott in der Rechtfertigung nicht allein menschlicher Weise mit dem Menschen handle, also dass er ihm allein verzeihe, und schenke ihm die Sünde, und entbinde ihn von der Schuld, sondern er mache ihn auch besser. Dann er ihm seinen heil. Geist mittheile, der sein Herz reinige und reitze durch die Liebe Gottes, die in sein Herz ausgegossen werde, dass er das, so gut und recht ist, begehre, und was er begehrt, mit dem Werk vollbringe, das sei die rechte Art der eingegebenen Gerechtigkeit. Durch die eingegebene Gerechtigkeit, die im Menschen ist, werden wir wahrhaft gerechtfertigt. Auf den Begriff der *justitia infusa* oder *inhaerens* wird die ganze Lehre von der Rechtfertigung gegründet. Auch die Artikel von der Liebe und den guten Werken und vom Vertrauen der Vergebung der Sünden sind ganz im Sinne der katholischen Lehre abgefasst; es ist in ihnen sogar von Werken, welche über die Gebote Gottes geschehen, die Rede. In dem Artikel von der Kirche wird der Kirche auch die Gewalt zugeschrieben, die Schrift auszulegen, und sonderlich aus ihr die Lehren zu nehmen und zu erklären, auch habe die Kirche etliche Satzungen von Christo und den Aposteln durch die Hand der Bischöfe an uns bis hieher gebracht. In dem Artikel vom obersten Bischof und andern Bischöfen wird zwar das göttliche Recht der Bischöfe überhaupt anerkannt, aber auch dem obersten Bischof nichts entzogen als demjenigen, der den andern allen mit voller Gewalt vorgesetzt sei, Schismata und Trennungen zu verhüten, und zwar nach den dem Apostel Petrus verliehenen Prärogativen. In den Artikeln von den Sakramenten ist ohnediess die alte katholische Lehre mit ihren sieben Sakramenten und den Ceremonieen und Gebräuchen derselben beibehalten, nur bei dem Messopfer kommt die Formel darin den Protestanten näher, dass sie es nicht von einem wirklichen Sühnopfer, sondern von einem Gedächtniss- oder Dankopfer verstanden wissen will. Was endlich noch die beiden Punkte betrifft, welche für das praktische Leben so grosse Bedeutung hatten, die Priesterehe und den Laienkelch, so fügte man sich hierin am meisten der Macht der Verhältnisse, indem man zwar die eingerissene Neuerung als ein Uebel bedauerte, aber doch anerkannte, dass man es nicht wohl abstellen könne. Dieweil ihrer jetzo viel seien, die im Stande der Geistlichen die Kirchenämter verwalten und an vielen Orten Weiber genommen haben, so soll hierüber des gemeinen Concilii Be-

scheid und Erörterung erwartet werden, dieweil doch die Veränderung, wie jetzt die Zeitläufe seien, auf diessmal ohne schwere Zerrüttung nicht geschehen möge. Ebenso verhalte es sich auch mit dem Gebrauch der Eucharistie unter beider Gestalt, woran schon so viele gewöhnt seien, diese mögen dieser Zeit ohne schwere Bewegung davon nicht abgewendet werden. Auf des gemeinen Concilii Bescheid und Erörterung sollte auch diess ausgesetzt sein, das Concil, welchem sich die Stände unterworfen, werde ohne Zweifel dafür sorgen, dass darin dem Frieden der Gewissen und der Kirche gerathen werde. Es erhellt aus dem Inhalt dieser Hauptartikel, dass die Formel nichts anders bezweckte, als die Herstellung der alten Lehre, mit einigen aus Rücksicht auf den Protestantismus gemachten Modifikationen und ohne ausdrückliche Verdammung desselben. Die Formel sollte zwar nur vorläufig und einstweilen gelten, bis zum Schlusse des Concils, woher der Name Interim kommt, was war aber vom Concil selbst für die Sache des Protestantismus zu erwarten? Der Kaiser konnte auf die Zustimmung der mächtigsten Fürsten der protestantischen Partei rechnen, die beiden Kurfürsten von Brandenburg und von der Pfalz nahmen die Formel an, der Kurfürst Moriz hatte zwar einige Bedenklichkeiten wegen seiner Unterthanen, sie wurden aber nicht weiter beachtet. Dagegen war es wohl nicht im Sinne des Kaisers, dass die katholischen Fürsten, welchen der Kaiser ohne den Papst und das Concil besonders in Bestimmungen der Lehre zu weit zu gehen schien, zuletzt erklärten, die Anordnung gehe niemand etwas an, welcher bisher bei der alten Religion geblieben sei. Der Kaiser musste hierin nachgeben, und erklärte daher, als die Formel am 15. Mai 1548 den Ständen vorgelegt wurde, um ihr gesetzliche Auctorität zu ertheilen, so unerwartet diess den Protestanten war, welche darauf besonderes Gewicht gelegt hatten, dass die Formel auch für die Katholiken gelten solle, seine Deklaration beziehe sich nur auf die protestantischen Stände. Für die katholische Partei wurde hierauf am 14. Juni eine Reformationsformel vorgelegt, welche über die Wahl der Kirchendiener, ihre verschiedenen Aemter, über Predigt, Verwaltung der Sakramente und Beobachtung der Ceremonieen, Zucht und Sitte zweckmässige Anordnungen traf, und einige der anstössigsten Missbräuche abschaffte. Diese Formel wurde von den katholischen Bischöfen alsbald auf Diöcesansynoden bekannt ge-

macht, ohne dass jedoch für den Zweck der Reformation dadurch etwas erreicht worden wäre. Auf diesem Wege glaubte der Kaiser die beiden Religionsparteien einander so nahe zu bringen, dass sie schon jetzt als zu Einer Kirche gehörig betrachtet und durch das Concil noch näher zusammengebracht werden könnten. Der Papst konnte, wie sich denken lässt, alle diese Anordnungen des Kaisers in kirchlichen Angelegenheiten nur sehr ungern sehen, doch verstand er sich, da für die an das Interim sich haltenden Protestanten päpstliche Dispensationen nöthig waren, besonders in Hinsicht der verheiratheten Geistlichen und der Communion unter beiden Gestalten, dazu, Legaten oder Nuntien zu schicken, welche mit den vom Kaiser verlangten Vollmachten versehen, aber zugleich angewiesen waren, von ihnen nur so weit sie durch die Umstände hiezu genöthigt wären, Gebrauch zu machen.

Das Interim war nun zwar auf dem Reichstag angenommen, die vornehmsten Fürsten auch der protestantischen Partei hatten ihre Einwilligung dazu gegeben, aber es kam nun darauf an, wie es würde eingeführt werden können. Da es nicht mehr als eine beide Theile versöhnende Maassregel erscheinen konnte, sondern nur den Protestanten galt, so sah man in seiner Einführung auch nur eine Unterdrückung des protestantischen Princips. Man musste sich zwar fügen, wie diess auch in unserem Lande geschah, aber schon in Süddeutschland, wo die kaiserliche Uebermacht am drückendsten war, erhob sich überall, besonders in den freien Städten, grösserer oder geringerer Widerstand, welcher zum Theil nur durch Gewalt gebrochen werden konnte. Am meisten hatte die Stadt Constanz für ihre Widerspenstigkeit zu büssen. Sie verlor ihre reichsständische und kirchliche Freiheit und die evangelische Predigt wurde sogar bei Todesstrafe verboten. Ihre Hauptstärke hatte die Opposition gegen das Interim in den Predigern, welche meistens, wenn es von dem Rath einer Stadt angenommen war, ihre Stellen niederlegten und die vom evangelischen Glauben abgefallenen Städte verliessen. In Oberdeutschland allein gab es gegen 400 solche vertriebene Prediger. Noch stärker war der Widerstand in Norddeutschland. In Städten wie Hamburg, Bremen, Braunschweig erklärten sich die Häupter der Geistlichkeit laut dagegen, man hielt Synoden, und beschloss es einstimmig zu verwerfen, und Gut und Blut daran zu setzen. Am heftigsten erklärte sich die Stadt

Magdeburg dagegen. Es verdunkle den Hauptartikel des christlichen Glaubens, dass wir nur durch den Glauben ohne alle Werke gerecht und selig werden, es richte die Anrufung der Verstorbenen, Vigilien, Seelenmessen, und die ganze Gotteslästerung des Papstes wieder auf, und wolle uns alle um unsere Seligkeit bringen. Da die Stadt Magdeburg noch in der kaiserlichen Acht war, und so nichts weiter zu verlieren hatte, so wurde sie der eigentliche Herd der Opposition gegen das Interim, von welchem eine Menge von Schriften jeder Art, besonders satirische, ausgingen. Selbst dem Kurfürsten Joachim von Brandenburg, dessen Hofprediger doch selbst an der Abfassung des Interim Antheil gehabt hatte, erklärten seine Geistlichen auf einer Versammlung zu Berlin, sie würden die ewige Verdammniss fürchten, wenn sie von der erkannten Wahrheit abweichen wollten. Aus diesem lebhaften Widerspruch und Widerstand gegen eine Kirchenordnung, welche doch in jedem Fall ein protestantisch modificirter Katholicismus war, konnte man sehen, wie unmöglich eine vollkommene Restauration des Katholicismus gewesen wäre. Indess machte doch die Einführung des Interim grössere Fortschritte, als man hätte glauben sollen.

Eine eigene Rolle spielte auch hier wieder Kurfürst Moriz. Er hatte in Augsburg das Interim für seine Person angenommen, aber dem Kaiser bemerkt, dass seine Annahme von Seiten seiner Landschaft grosse Schwierigkeiten finden werde; diess zeigte sich auch sogleich nach seiner Rückkehr. Seine Stände hielten ihm auf der Zusammenkunft in Meissen sein Versprechen entgegen, dass in der Religion nichts geändert werden sollte. Er dachte nun an eine sich dem Interim so viel möglich annähernde Formel, und forderte seine Stände und Theologen auf, nochmals zu erwägen, was sich dem Kaiser mit gutem Gewissen nachgeben lasse. Für diesen Zweck kam Melanchthon dem Kurfürsten mit einer Nachgiebigkeit entgegen, welche an dem Mann, der Luther bisher so nahe gestanden war, mit Recht befremden muss. Man fasste die von dem Interim vorgeschriebenen katholischen Ceremonieen als Adiaphora auf, um sie für zulässig halten zu können. Moriz veranstaltete im August 1548 eine Besprechung der Bischöfe von Meissen und Naumburg zu Pegau, wo man den Bischöfen Herstellung ihrer bischöflichen Gewalt und Einführung der als Adiaphora zu betrachtenden Ceremonien versprach, und sich mit ihnen über eine Formel der Lehre

von der Rechtfertigung vereinigte, welche zwar im Ganzen protestantisch abgefasst war, aber doch den Begriff der eingegossenen Gerechtigkeit enthielt. Nachdem sich die fürstlichen Räthe mit den Theologen zu Klosterzelle über die vorzunehmenden Modificationen vereinigt hatten, wurde eine Schrift hierüber abgefasst, dem Landtag in Leipzig vorgelegt und von demselben genehmigt. Sie hat daher den Namen des Leipziger Interim erhalten. Die durch dasselbe festgesetzte Kirchenordnung galt nun als Landesgesetz. Man glaubte in der Lehre und in den Ceremonieen das protestantische Princip nicht verletzt zu haben, sie war aber im Ganzen und im Einzelnen ein grosses Zugeständniss, das man der katholischen Partei, um mit ihr in Einer Kirche bleiben zu können, gemacht hatte, und man kann sich daher nicht wundern, dass dieses Leipziger Interim, das einen grossen Riss in die protestantische Kirche machte, den strengen Lutheranern noch verhasster war, als das Augsburger. So schwer man aber auch diesen Zustand der Knechtschaft ertrug, das Interim machte sich, wenn auch mit gewissen Milderungen, nach dem Leipziger Vorgang immer mehr geltend, mit nicht geringer Beschwerung vieler christlichen und gutherzigen Gewissen [1].

---

1) Im Leipziger Interim war die lutherische Lehre von der Rechtfertigung war nicht aufgegeben, aber so zweideutig hingestellt, und die zugerechnete Gerechtigkeit mit der eingegossenen so verschmolzen, dass man ebensogut die katholische Lehre darin finden konnte, als die lutherische. In den Artikeln über die Kirche und die Kirchendiener hatte man sich bereit erklärt, dem Papst und den Bischöfen sich wieder zu unterwerfen, jedoch mit dem Zusatz, dass die Bischöfe ihr Amt nach Gottes Befehl und nicht zur Zerstörung der Kirche gebrauchen. Diejenigen Mitteldinge, welche zwar in der evangelischen Kirche abgeschafft, aber ohne Verletzung der heil. Schrift gehalten werden könnten, sollten wieder eingeführt werden, wie namentlich die Confirmation durch die Bischöfe, die letzte Oelung, die Messe mit Läuten, Lichtern und Gefässen, mit lateinischen Gesängen, Messgewand und Ceremonieen, unter einigen neuen Festen auch das Fronleichnamsfest, das Fasten als polizeiliches Gebot. Die hiemit den Katholiken gemachten Concessionen rechtfertigten die wittenbergischen Theologen, wie sie sich hierüber in ihrer Vertheidigungsschrift vom Jahr 1559 erklärten, theils durch die Grösse der Gefahr, in die sie durch ihre Weigerung die Kirche gestürzt haben würden, theils eben dadurch, dass sie blosse Adiaphora betreffen. Zur Erhaltung der Lehre und um der Schwachen willen haben sie geglaubt, in gleichgültigen Dingen etwas nachgeben zu dürfen. Gegen die Zulässigkeit solcher Concessionen trat niemand stärker auf als

So schien der Kaiser seinem Ziele immer näher zu kommer als sich ihm endlich auch von Seiten des Papstes und des Conci eine günstige Aussicht zur Verwirklichung seiner Plane eröffnet — Um im Namen der evangelischen Gemeinschaft mit grössere Nachdruck aufzutreten, wurden Bekenntnissschriften verfasst, vo Melanchthon die sogenannte sächsische Confession, von Joh. Brer die württembergische; beide wurden von den bedeutendsten Theo logen und Predigern, auch auswärtigen, namentlich den Strassbu gern, unterzeichnet. Vor allem aber drang man auf eine Reassumtic der in Trient schon gefassten Decrete und eine Abänderung d ganzen Verfahrens an dem Concil. Der Papst und seine Anhäng seien von den Protestanten so vieler Irrthümer angeklagt, dass ei von ihnen ausgehende Entscheidung nur ein Urtheil in eigen Sache sei, nur unparteiische Prälaten und Fürsten, welche ihr Eidespflicht gegen den Papst zu entbinden seien, können zwische beiden Parteien entscheiden. In diesem Sinne wurden insbesonde auch die württembergischen Gesandten instruirt. Die weltliche Procuratoren der württembergischen Gesandtschaft erschienen zuer

---

M. Flacius. Schon im November des Jahrs 1548, noch ehe das Leipziger In terim erschienen war, machte er eine Schrift bekannt unter dem Titel: *Qu hoc tempore nulla penitus mutatio in religione in gratiam impiorum sit faciend* Er führte in ihr aus, dass man es mit Feinden der evangelischen Kirche z thun habe, denen nur mit Beseitigung der ganzen evangelischen Reformatic gedient sein könne. Selbst die geringsten Aenderungen würden unter diese Umständen vielen schwächeren evangelischen Christen zum grössten Aerge niss gereichen. Es könne von keinem Adiaphoron da die Rede sein, wo d Bekenntniss darauf stehe. Unter solchen Umständen und aus solcher Vera lassung dürfe man nicht einmal in gleichgültigen Dingen nachgeben. *Nihil* ἀδιάφορον *in casu confessionis et scandali.* Nach dem Leipziger Interim erschi die Hauptschrift des Flacius *de veris et falsis adiaphoris.* Die in Frage stehe den Adiaphora seien darum keine, weil sie der Kirche wider ihren Willen a gedrungen werden, und die Motive derer, die sie einführen wollen, keine si liche Achtung verdienen; die angeblichen Adiaphora seien wider Gottes Befe und entsprechen nicht dem Zweck, welchen wahre Mitteldinge haben solle Man beurtheilt den M. Flacius als Urheber des adiaphoristischen Streits g wöhnlich sehr ungerecht, als hätte er, da man ja in der Hauptsache, in d Lehre, sich nichts vergeben habe, und bei den Wittenberger Theologen kei verrätherische Absicht vorauszusetzen gewesen sei, nur um gleichgülti Dinge willen den Streit angefangen und mit leidenschaftlicher Heftigk geführt.

vor dem Concil und überreichten die von Brenz verfasste Confession, zu deren Erläuterung und Vertheidigung die Theologen nachkommen sollten. Um dieselbe Zeit, im Januar 1552, hatten sich auch die Gesandten des Kurfürsten Moriz in Trient eingefunden. Sie verlangten in der Rede, mit welcher sie vor dem Concil auftraten, nicht blos die Reassumtion der schon beschlossenen Artikel und die freie Theilnahme der Theologen an der Besprechung derselben, sondern stellten auch den protestantischen Grundsatz auf, dass nur die h. Schrift die Norm der Entscheidung sein könne. Dann erst lasse sich erwarten, dass man über die Lehre gültige Satzungen machen, Haupt und Glieder reformiren und den Frieden der Kirche herstellen werde. Diess erklärten die kursächsischen Gesandten, die Theologen aber waren gleichfalls noch nicht angekommen, Melanchthon und zwei Leipziger Prediger blieben nach einer Weisung des Kurfürsten vorerst noch in Nürnberg zurück, um Ereignisse abzuwarten, welche alle weiteren Verhandlungen überflüssig und den Protestanten überhaupt das ganze Tridentiner Concil zu einer höchst gleichgültigen Sache machen sollten.

17. Kurfürst Moriz und der Religionsfriede 1555.

Zunächst jedoch konnte den Protestanten nichts deutlicher sagen, wie es überhaupt mit ihnen stand, als eben die Unterwerfung unter das Concil, zu welcher sie sich hatten verstehen müssen. Allein die Uebermacht des Kaisers, durch welche sie sich am meisten gedrückt fühlten, lastete auf dem deutschen Reiche überhaupt, nicht blos die religiöse Freiheit der Protestanten, die Freiheit der deutschen Nation war durch sie bedroht. Die ganze Regierungsweise des Kaisers, die Anmaassung seiner Spanier, die Plane zur Vergrösserung der Macht seines Hauses, mit welchen er mehr und mehr hervortrat, besonders als er die Kaiserwürde auch auf seinen Sohn, den nachmaligen König Philipp II., übertragen wollte, diess und anderes zusammen bewirkte immer mehr eine allgemeine Aufregung, welche durch den Widerwillen und Widerstand der Protestanten gegen das Interim fort und fort genährt und gesteigert wurde. Die gegen den Kaiser herrschende Stimmung musste besonders dem Fürsten bedenklich werden, welcher bisher dem Kaiser am meisten zur Durchführung seiner Plane behilflich gewesen war, dem Kur-

fürsten Moriz. Er hatte sich auf's neue von dem Kaiser zu einem Unternehmen gebrauchen lassen, das ihn bei den Protestanten höchst verhasst machen musste. Die Stadt Magdeburg war in die Reichsacht erklärt, sie war jetzt der Mittelpunkt der Widersetzlichkeit gegen das Interim, der Sammelplatz aller erklärten Gegner desselben. Mit der Vollziehung der Reichsacht wurde der Kurfürst Moriz vom Kaiser beauftragt, er rückte mit seinem Heer heran und mit der Belagerung der Stadt begann ein Kampf, welcher die volle Theilnahme des protestantischen Deutschlands auf sich zog. Während der Belagerung der Stadt änderte Moriz seine Politik. Das Gefährliche seiner Stellung bei diesem Widerspruch mit der öffentlichen Meinung, und die persönliche Beschwerde, welche er gegen den Kaiser hatte, wegen der immer noch fortdauernden, ihm hauptsächlich zum Vorwurf gereichenden Gefangenschaft des Landgrafen Philipp, dessen Schwiegersohn er war, waren die Hauptbeweggründe. Er verabredete sich mit andern deutschen Fürsten und knüpfte geheime Unterhandlungen mit dem König von Frankreich an. Die immer noch fortgesetzte Belagerung der Stadt Magdeburg gab ihm Gelegenheit, die Waffen solange in der Hand zu behalten, bis er sie gegen den Kaiser kehren konnte. Auch nach der Uebergabe der Stadt, welche unter Bedingungen erfolgte, aus welchen die Magdeburger sahen, dass sie für ihre Religion keine Gefahr zu befürchten haben, wusste Moriz sein Unternehmen vom Novbr. 1551 bis zum Frühjahr 1552 mit aller Kunst der Verstellung so geheim zu halten, dass der zwar gewarnte, aber immer noch ahnungslose Kaiser erst durch die Ausschreiben der verbündeten Fürsten, welche schnell durch ganz Deutschland sich verbreiteten, über den wahren Stand der Sache belehrt wurde. Eine ganze Reihe geistlicher und weltlicher Beschwerden wurde gegen ihn geltend gemacht: der Ueberdrang, der mit dem Concil geschehe, die Art und Weise, wie man auf den Reichstagen eine künstliche Mehrheit hervorbringe, welche alles zugebe, eine Schatzung nach der andern, bald unter diesem bald unter jenem Vorwand, die Anwesenheit fremder Truppen im Reiche, während den Deutschen selbst verboten werde, auswärtige Kriegsdienste zu nehmen u. s. w. Würden sie, die Zeitgenossen, das dulden, so würden sie dafür von den Nachkommen als Verräther der mit so viel Blut erworbenen Freiheit unter die Erde verflucht werden. Hiemit war deutlich genug gesagt, worauf es abgesehen

war. Der schon lange vorbereitete Schlag kam so schnell über den Kaiser, dass er in einer beinahe hilflosen Lage in Insbruck überrascht, sich nur durch die Flucht retten konnte. Es kam nun zu Unterhandlungen. Schon vor dem Aufbruch aus Sachsen hatte Kurfürst Moriz mit dem König Ferdinand eine Zusammenkunft in Linz verabredet. Sie fand am 18. April statt. Moriz ging in der Hauptsache auf den Standpunkt der Zugeständnisse zurück, welche den Protestanten auf dem Reichstag in Speier im Jahre 1544 gemacht worden waren. Von dem Interim dürfe niemals wieder die Rede sein, eine Vergleichung der Religion müsse nicht wieder auf einem allgemeinen, sondern nur auf einem nationalen Concil, oder auf einem abermaligen Colloquium versucht werden. Niemand dürfe in Zukunft der Religion halber Kriegsgefahren zu besorgen haben. Ferdinand zeigte sich sehr nachgiebig, um so hartnäckiger war dagegen der Kaiser. Er wollte das Concil nicht fallen lassen, obgleich es damals nicht mehr existirte; auf die erste Nachricht von dem Kriegszug der deutschen Fürsten hatte es sich in schleunigster Flucht aufgelöst. Man setzte daher die weitern Verhandlungen auf eine Zusammenkunft aus, zu welcher die sämmtlichen Kurfürsten und andere geistliche und weltliche Fürsten auf den 26. Mai nach Passau eingeladen werden sollten. Neben Ferdinand und Moriz fanden sich in Passau ein: Abgeordnete der fünf übrigen Kurfürsten, der Herzoge von Braunschweig, Jülich, Pommern, Württemberg, des Markgrafen Johann von Brandenburg und des Bischofs von Würzburg; der Erzbischof von Salzburg, der Bischof von Eichstädt und der Herzog von Baiern waren selbst zugegen. Die katholischen und die protestantischen Fürsten waren darin einverstanden, einen Krieg wegen der Religionssache in Deutschland nicht zuzulassen. Kurfürst Moriz erklärte, dass ein Concil wie das tridentinische, zu keiner Ausgleichung führen könne. Auch auf ein Nationalconcil wollte er die Entscheidung nicht ausgesetzt sein lassen. Seine Hauptforderung war ein Friede, welcher immer bestehe, möge die Vergleichung zu Stande kommen oder nicht. Nur von den Missbräuchen komme die Spaltung her, in den Hauptartikeln des christlichen Glaubens sei man einig, der Kaiser müsse die Stände augsburgischer Confession vor allem versichern, dass ihnen keine Ungnade noch Beschwerung weiter bevorstehe. Zu dem unbedingten Frieden gehöre aber ferner, dass man auch keine Entscheidung des Reichstags, wo die der Confession

entgegengesetzte Partei das Mehr habe, noch des Kammergerichts, wie es jetzt eingerichtet sei, befürchten müsse, man müsse die Artikel über Friede und Recht wiederherstellen und zur Ausführung bringen, wie sie 1544 gegeben worden. In dem Hauptpunkt, dass auf jeden Fall Frieden bestehen müsse, welcher auch der Erfolg der Vergleichsverhandlungen sein möge, stimmten die übrigen Fürsten Moriz ganz bei, und es wurde demnach anerkannt, dass es unabhängig von Papstthum und Concil ein friedliches und sicheres Dasein geben müsse, und dass ein solcher Friede im gleichen Interesse beider Stände sei. Auch mit dem Könige Ferdinand verständigte man sich über diesen Hauptpunkt und die Bedingungen, von welchen seine Ausführung abhieng. Mit Nothwendigkeit drängte sich die Ueberzeugung auf, dass es unmöglich sei, das alte System der dogmatischen und kirchlichen Einheit der abendländischen Christenheit aufrecht zu erhalten. Nur der Kaiser setzte der Macht der Verhältnisse auch jetzt einen Widerstand entgegen, welcher durch keine Vorstellungen Ferdinand's überwunden werden konnte, er war von seiner Idee einer kirchlichen Einheit, welche der Grundgedanke seines Lebens und seiner kaiserlichen Regierung war, nicht abzubringen. Von einem unbedingten immerwährenden Frieden wollte er nichts wissen, er bestand darauf, dass es einem künftigen Reichstag vorbehalten bleiben müsse, zu bestimmen, auf welche Weise dem Zwiespalt abzuhelfen sei, nur bis dahin versprach er Frieden, und man musste zuletzt zufrieden sein, unter dieser Bedingung den Vertrag mit ihm abschliessen zu können. Erreicht war aber wenigstens soviel, dass nicht nur die beiden gefangenen Fürsten in Freiheit gesetzt waren, sondern auch die vertriebenen Prediger wieder zurückkehren konnten, das Interim abgeschafft und für die evangelische Lehre und Predigt wieder freier Raum gewonnen war. Der noch in Aussicht stehende Reichstag kam nicht so bald zu Stande. In der Zwischenzeit fiel Kurfürst Moriz im Kampfe mit einem Gegner, welcher früher sein Verbündeter war, dem Markgrafen Albrecht von Brandenburg, welcher damals ganz Deutschland durch seine verheerenden und brandschatzenden Kriegszüge beunruhigte. Endlich wurde der Reichstag im Februar 1555 zu Augsburg von Ferdinand eröffnet, welchem als römischem König der Kaiser volle Gewalt ertheilt hatte, alles, was auf dem Reichstag vorkomme, zu entscheiden, ohne von seiner Seite eine Resolution zu erwarten. Der Kaiser

ntdiess, wie er sich hierüber selbst gegen seinen Bruder aussprach, ein aus Rücksicht auf die Religion, über welche er seine Scrupel e. Es bezeichnet diess ganz den damaligen Stand der Sache. r Kaiser sah, dass er, wie nunmehr die Verhältnisse waren, mit nem Gedanken einer religiösen und kirchlichen Einheit Deutschs nicht durchdringen könne, und doch konnte er sich desselben t entschlagen. Darum wollte er, um nicht von dem Reichstag einem seinem Sinn widerstreitenden Beschluss genöthigt zu den, lieber mit der ganzen Sache nichts zu thun haben. Dadurch en das grösste Hinderniss, das in Passau im Wege gestanden , voraus beseitigt, aber es stellten sich auch jetzt Schwierigen entgegen, über welche man kaum hinwegkommen konnte. dem Reichsabschied vom Jahre 1544 und den Passauer Beüssen wurden die Artikel des Religionsfriedens entworfen. wiederholte nicht blos die Passauer Formel, dass man zwar ine Vergleichung durch christliche, freundliche Mittel denken de, der Friede aber bestehen solle, auch wenn die Vergleichung t zu Stande komme, sondern verstärkte diess auch noch auf den schlag des sächsischen Gesandten durch den Zusatz: es solle in r Wege ein beständiger, beharrlicher, unbedingter, für und für g währender Friede beschlossen und aufgerichtet sein. So war Hauptbeschluss zu Stande gebracht, die Aufrichtung eines Fries, welcher durch die religiöse Differenz nicht berührt und gedet werden sollte, aber es kam nun noch auf einzelne Bestimgen an. Es fragte sich zuerst, wie es mit der geistlichen Jurision und den geistlichen Gütern gehalten werden sollte. Der behalt der geistlichen Jurisdiction vertrug sich nicht mit dem igionsfrieden. Es wurde daher beschlossen, dass die geistliche isdiction ruhen, eingestellt und suspendirt sein solle, zugleich den aber die geistlichen Fürsten darüber beruhigt, dass die itel aus protestantischen Städten nicht vertrieben werden sollten. Ansehung der geistlichen Güter nahm man den Vorschlag an, s auch alle eingezogenen Güter, welche nicht Reichsunmittelbaren örten, in dem Frieden begriffen seien und niemand desshalb anchten werden dürfe, nur sollte diess blos von den Gütern gelten, che schon zur Zeit des passauer Vertrags eingezogen waren. wichtigste Frage aber war, was in Zukunft sollte geschehen fen, ob der Friede auch allen denen gelte, welche künftig der

protestantischen Confession beitreten würden. Nach langem Streit blieb man zwar bei der allgemeinen Bestimmung stehen, dass niemand wegen der augsburgischen Confession angegriffen werden dürfe, der Friede wurde also nicht ausdrücklich auf die schon Beigetretenen beschränkt; aberder Hauptpunkt war nun die Frage, ob auch die Inhaber der Hochstifte, Erzbischöfe, Bischöfe, geistliche Kurfürsten sollten Protestanten werden können. Die katholische Partei sah recht gut ein, dass von dieser Frage das Sein und Nichtsein des Katholicismus in Deutschland für die Zukunft abhieng. Konnten geistliche Fürsten als solche Protestanten sein, ohne ihre geistliche Würde und Herrschaft zu verlieren, so war zu befürchten, dass es in kurzer Zeit keinen katholischen Kurfürsten mehr in Deutschland gebe. Man kann sich daher nicht wundern, dass die katholischen Stände sich auf's ernstlichste widersetzten; sie drangen darauf, dass Entsetzung von Amt und Würden die natürliche Folge des Uebertritts sei, und die Bestimmung, niemand solle der Religion wegen angegriffen werden, ausdrücklich auf die weltlichen Stände beschränkt werden müsse. Die Protestanten dagegen sahen in diesem geistlichen Vorbehalt, *reservatum ecclesiasticum*, wie man es nannte, eine Beeinträchtigung ihrer Confession, sie hielten es für schimpflich, dass sie nur von Weltlichen, nicht auch von Geistlichen bekannt werden solle, es liege eine Art von Strafe darin, dass Jemand des Bekenntnisses halber von den geistlichen Würden ausgeschlossen sei. Hierüber konnten sich beide Theile nicht vereinigen und sie setzten sich zuletzt nur so auseinander, dass die Protestanten eine Gegenforderung machten. Da in vielen bischöflichen Gebieten Städte und Adel grossentheils evangelisch waren, so verlangten sie, dass durch einen besondern Artikel im Frieden die Versicherung gegeben werde, sie können bei ihrer Religion bleiben, ohne befürchten zu müssen, dass die geistlichen Fürsten einmal Gewalt gegen sie gebrauchen. Ferdinand überzeugte sich dass es ohne dieses letztere Zugeständniss zu keinem Frieden kommen könne, und brachte die katholische Partei dazu, dass sie ihm nachgab. Nur die Bedingung wurde gemacht, dass dieser Beschlus nur als eine Declaration, und zwar nicht in offenem Abschied, sondern in einem Nebenabschied erscheine. Auch über den ersten Punkt, den geistlichen Vorbehalt, konnte, weil sich die Reichsständ nicht vereinigten, nur eine kaiserliche Declaration gegeben werden

wurde aber in den Friedenstraktat selbst aufgenommen. Es
isst: Und nachdem bei Vergleichung dieses Friedens Streit vor-
fallen, wo der Geistlichen einer oder mehr von der alten Religion
treten würden, wie es der von ihnen bis daselbst hin besessenen
d eingehabten Erzbisthümern, Bisthümern, Prälaturen und Be-
ficien halber gethan werden soll, worüber sich beide Religions-
inde nicht haben vergleichen können, demnach haben wir in
aft uns gegebener kaiserlicher Vollmacht erklärt und gesagt, und
un auch solches hiemit wissentlich, also, wo ein Erzbischof, Bischof,
älat oder ein anderer geistlichen Standes von unserer alten Re-
gion abtreten würde, dass derselbe sein Erzbisthum, Bisthum,
älatur und andere Beneficia, auch damit alle Frucht und
inkommen, so er davon gehabt, alsbald ohne einige Verwiderung
id Verzug, jedoch seinen Ehren unnachtheilig verlassen soll
s. w.

So gewaltig kämpften beide Parteien gegen einander an, dass
les, was die Protestanten errangen, nur ein abgenöthigtes Zuge-
ändniss war, und der allgemeine Grundsatz, auf dessen Anerken-
ing man sich hingetrieben sah, sogleich wieder durch besondere
estimmungen beschränkt wurde. Mit Recht macht der Augsburger
eligionsfriede durch die öffentliche Anerkennung des Grundsatzes
r Glaubens- und Gewissensfreiheit Epoche, aber man übersehe
ibei nicht, in welchem beschränkten Sinne derselbe damals noch
ilt. Hat sich im Protestantismus das Princip der subjectiven Frei-
eit constituirt, wie vieles fehlte damals noch dazu, um in dem
otestantismus auf dem damaligen Punkte seiner Entwicklung dieses
incip realisirt zu sehen! Der Protestantismus ist die Emancipation
m Papstthum, die Feststellung der religiösen Autonomie, aber
er ist das Subject derselben? Nicht jeder Einzelne ist es, welcher
iner Freiheit in Sachen der Religion sich bewusst geworden ist,
ndern es sind nur ganze Gemeinschaften, in welchen das prote-
intische Princip so mächtig geworden ist, dass es von der Gegen-
irtei nicht mehr unterdrückt werden konnte. Es ist nur der schon
worbene Besitzstand, welcher in seinem unmittelbaren Dasein
erkannt wurde, und zwar nur für die, welche denselben faktisch
rungen hatten. Es galt noch als Grundsatz, dass die Religion der
iterthanen von dem Landesherrn abhängig sei; daher ist in dem
iedensvertrag immer nur von den Ständen die Rede, dass die

Stände des Reichs keinem Stande des Reichs von wegen der augsburgischen Confession Gewalt anthun sollen. Wo der bestehende Besitzstand nicht ausdrücklich anerkannt und garantirt war, galt für Unterthanen, welche sich nicht zur Religion des Landesherrn bekannten, nur das Recht, unter billigen Bedingungen auszuwandern. Es trat also eigentlich nur an die Stelle der religiösen Abhängigkeit, in welcher sich jeder Einzelne dem Papst gegenüber befand, die religiöse Abhängigkeit vom Landesherrn, nur wenn der Landesherr von der alten Religion zu der augsburgischen Confession übertrat, sollte dieser Uebertritt auch den Unterthanen gestattet sein. Die religiöse Autonomie, die das Wesen des Protestantismus ist, galt also unmittelbar nur von den Landesherrn, von allen andern nur mittelbar, nur als Unterthan eines protestantischen Landesherrn konnte man an der protestantischen Glaubens- und Gewissensfreiheit Antheil haben, es gab somit noch keine protestantischen Individuen, sondern nur protestantische Stände; die reichsständische Freiheit war auch der Maasstab der Religionsfreiheit. So engbegrenzt und äusserlich bedingt war also damals noch das Princip der Glaubens- und Gewissensfreiheit, der Landesherr war im Grunde auch der geistliche Fürst seiner Unterthanen, der Herr ihrer Religion, nur die Landesherrn hatten volle Freiheit der Religion; in Ansehung der Landesherrn selbst aber fand wieder die Beschränkung statt, dass nur die weltlichen Fürsten die freie Wahl zwischen der katholischen Religion und der augsburgischen Confession hatten. Man betrachtet diess gewöhnlich als ein grosses Unrecht gegen die protestantische Religion, und unstreitig war der geistliche Vorbehalt die Ursache, dass der Protestantismus in den geistlichen Fürstenthümern keine weiteren Fortschritte machen konnte; wie konnte es aber an sich im Interesse des Protestantismus liegen, dass es wie bisher katholische, so künftig protestantische Bischöfe mit einer weltlichen Herrschaft gebe? Dadurch wäre ja nur die Verweltlichung der Religion, von welcher das Christenthum loszureissen die wichtigste Aufgabe der Reformation war, auf's neue begründet und befestigt worden. Nachtheilig wurde der geistliche Vorbehalt dem Protestantismus nur durch den Grundsatz, dass Unterthanen nur unter der Auctorität des Landesherrn von einer Religion zur andern sollten übertreten dürfen; dieser Grundsatz selbst aber hieng mit den damaligen Zeitverhältnissen zu eng zusammen, als dass man

:h desselben entschlagen konnte. Nach der bisherigen Einheit
s geistlichen und weltlichen Regiments konnte man es sich nicht
ders denken, als dass die Unterthanen dieselbe Religion mit dem
ndesherrn haben. In der Einheit der Landeskirche hatten noch
ıat und Kirche ihre substanzielle Einheit. Was demnach die Pro-
:tanten durch den Religionsfrieden gewannen, war die gleiche
rechtigung der einen Religion mit der andern. Beide Theile
tten ihre Kräfte in hartem und langem Kampfe an einander ge-
ssen und das Resultat war das im Religionsfrieden ausgesprochene
wusstsein, dass die gleiche Macht auch das gleiche Recht haben
isse, solange wenigstens, bis es dem einen oder dem andern
ıeile gelänge, eine übergreifende Macht zu gewinnen, um die alte
nheit, von welcher man immer noch nicht lassen konnte, indem
ne endliche Ausgleichung immer noch als letztes Ziel vor Augen
and, in dem einen oder andern Sinne wieder zu realisiren.

Hiemit sind wir nun auf den Punkt gekommen, von welchem
ıs die Geschichte der deutschen Reformation als ein geschlossenes
r sich bestehendes Ganzes betrachtet werden kann. Bisher handelte
ı sich darum, ob es wirklich in Zukunft eine für sich bestehende
rotestantische Religionspartei und Kirche geben würde oder nicht,
ıd alle merkwürdigeren von der katholischen Kirche ausgehenden
ewegungen beziehen sich beinahe ausschliesslich nur auf den
rossen Kampf, in welchem jene Frage entschieden werden sollte.
un aber, nachdem die Selbstständigkeit der protestantischen Re-
gionspartei anerkannt werden musste, gibt es auch eine eigene
r sich abgeschlossene Geschichte ihrer Kirche. Errungen aber
urde diese Selbstständigkeit, wenn wir auf die Hauptmomente
ırücksehen, in den zwei Epochen, die die beiden berühmten zu
ugsburg im Jahr 1530 und 1555 gehaltenen Reichstage bezeichnen.
s zu dem ersten Reichstage in Augsburg im Jahr 1530 gestaltete
:h die Partei, obgleich als Sekte heftig gedrückt und verfolgt,
nerlich als eine selbstständige, sie gewann eine immer grössere
hl von Anhängern, und bildete hauptsächlich ihre dogmatischen
ıd kirchlichen Grundsätze und Ueberzeugungen, die sie nun un-
änderlich als die ihrigen behaupten wollte, so aus, wie sie sie damals
r Kaiser und Reich bekannte, und in der Augsburger Confession
entlich darlegte. Seit dem Reichstage in Augsburg im Jahr 1530
ıg das Bestreben der katholischen Partei dahin, die nun offen

ausgesprochene Trennung entweder durch ein Religionsgespräch, durch welches die Protestanten unter dem Scheine der Nachgiebigkeit in einzelnen Punkten zur katholischen Kirche wieder herübergezogen werden sollten, oder durch gewaltsame Unterdrückung der protestantischen Partei wieder aufzuheben. Da aber der eine Versuch ebenso misslang als der andere, und die katholische Partei sich zuletzt genöthigt sah, die Protestanten neben sich bestehen zu lassen, so führte der Religionsfriede in Augsburg im Jahr 1555 die Epoche herbei, in welcher die protestantische Religionspartei nun auch äusserlich eine selbstständige wurde. Die Protestanten bildeten jetzt nicht mehr blos eine häretische Sekte, sondern eine rechtmässige, gesetzlich anerkannte Religionspartei. Wie sie sich demnach auf dem ersten Reichstag zu Augsburg innerlich als Partei constituirten, so constituirten sie sich jetzt auch äusserlich der Gegenpartei gegenüber.

Auf diese Weise theilt sich nun, da wir es nicht mehr mit der Einen katholischen Kirche, sondern mit zwei Kirchen, ja, wegen der unter der evangelischen Partei selbst entstandenen Trennung, mit mehreren zu thun haben, das Gebiet der Kirchengeschichte in mehrere abgesonderte für sich bestehende Sphären, und es gibt jetzt eine eigene Geschichte der katholischen Kirche und ebenso eine eigene der protestantisch-lutherischen und der reformirten Kirche und der übrigen kleineren Religionsparteien.

Zweiter Abschnitt.

Die Geschichte der katholischen Kirche.

Die Reformation hat eine zu grosse principielle Bedeutung, als dass ihr Einfluss sich nicht auch auf die innere Geschichte der katholischen Kirche erstreckte. Die Erscheinungen, die aus der Geschichte der katholischen Kirche zunächst hieher gehören, gruppiren sich von selbst unter dem Gesichtspunkt des näheren oder entfernteren Verhältnisses, in welchem sie zur Reformation stehen. Es sind diess folgende Hauptpunkte: Tridentinisches Concil, Jesuitenorden, Religionsverfolgungen gegen Protestanten, dreissigjähriger Krieg.

1. Das tridentinische Concil.

Dieses hängt mit der Reformationsgeschichte so eng zusammen, dass es schon bisher vielfach erwähnt werden musste, und am besten den Zusammenhang des Folgenden mit dem Vorhergehenden vermittelt, aber es stellt uns zugleich auch auf's anschaulichste den Einfluss der Reformation auf die katholische Kirche von einer Seite dar, die besondere Beachtung verdient.

Schon öfters wurde besonders von Schriftstellern der katholischen Kirche das lebhafte Bedauern ausgesprochen, dass statt einer allgemeinen Reformation der gesammten Kirche am Ende nur eine Trennung erfolgte, und dass durch alle Versuche, die durch Luther zerrissene Eintracht wiederherzustellen, dennoch nichts mehr erreicht werden konnte. „Mussten, sagt z. B. namentlich F. Schlegel in seinen Vorlesungen über die neuere Geschichte (Wien 1811, S. 313), diese Versuche vergeblich sein? War die Trennung wirklich ganz nothwendig? Man entscheidet in solchen Fällen meistens nach dem Erfolg, obwohl mit Unrecht. An und für sich nothwendig war die Trennung nicht, noch war eine Wiedervereinigung möglich. Luther's ihm eigenthümliche Lehre von der Nichtfreiheit des Willens war von seinen Nachfolgern theils verlassen, theils so wesentlich verändert worden, dass man über diese Hauptlehre der Vereinigung oft schon ganz nahe kam. Wichtig war allerdings auch die Neuerung in Betreff der mit den Geheimnissen des Christenthums verbundenen Gebräuche, denn durch ihre Abschaffung und Veränderung war die Gewohnheit des alten Gottesdienstes unterbrochen worden. Da aber das Wesentlichste, die Anerkennung des Geheimnisses, mit Ausnahme der Zwingli'schen Partei, von den übrigen Protestanten zugestanden war, so wäre auch hier möglich gewesen, zusammen zu kommen. Andere äussere Verschiedenheiten hätten auch die Vereinigung nicht unmöglich gemacht. Dass Hadrian VI. so bald der Welt entrissen ward, dass der Kaiser und die geistliche Gewalt nachmals nicht immer in Uebereinstimmung wirkten, Melanchthon's Gesinnung eben auch bei den Protestanten nicht die herrschende war, dass überhaupt der Versuch früher durch Staatsereignisse verhindert, dann zu spät gemacht wurde, als die Trennung schon zu sehr verjährt und zur Gewohnheit geworden war, das nebst andern zufälligen Umständen hat der Reformation gerade den Ausgang gegeben, welchen sie gehabt

hat, und welchen man anfangs vorauszusehen weit entfernt war.“ In demselben Sinne hat sich SCHLEGEL auch in andern seiner Schriften ausgesprochen. Ueberhaupt ist diess die Ansicht, die man von katholischen Schriftstellern immer wieder hört [1]. Alles diess hat zwar einigen Schein, beruht aber gleichwohl auf einer völligen Verkennung der eigenthümlichen Grundsätze der beiden Kirchen. Bleibt man nicht bei Aeusserlichkeiten stehen, so erscheinen dieselben nothwendig als solche, die einander geradezu entgegengesetzt, keine vermittelnde Ausgleichung gestatten. Der Protestant mag es auch von seiner Seite bedauern, dass statt der allgemeinen Reformation der Kirche eine Trennung erfolgte, aber er kann eigentlich nur diess bedauern, dass die Grundsätze der Reformation nicht allgemeinen Eingang gefunden haben, während das Bedauern der Katholiken doch immer nur dahin gehen kann, dass überhaupt eine Reformation erfolgt ist, dass man nicht bloss bei einer halben Maassregel, bei einem verächtlichen *juste milieu,* einer Quasi-Reformation stehen blieb, bei welcher man am Ende alles wieder auf den alten Standpunkt zurückzuführen Gelegenheit gehabt hätte. In der That gibt es hier kein mittleres. Jede andere nicht so durchgreifende Reformation, wie die durch Luther bewirkte, wäre keine Reformation gewesen, wie sie das religiöse Bedürfniss dringend erheischte; wäre aber diese einzig denkbare Reformation wirklich, statt die Kirche zu trennen, eine allgemeine geworden, so hätte ebendamit die katholische Kirche von selbst aufgehört das zu sein, was sie bisher war. Der Erzbischof Borromeo in Mailand und die heilige Theresia mögen allerdings, wie SCHLEGEL S. 311 sagt, mit Strenge und Liebe die Kirche wahrhaft reformirt haben, aber wer mag wirklich ein solches

---

1) Zusatz vom Jahr 1832: Eben dahin gehört, um nur diess noch zu erwähnen, eine kürzlich in der hiesigen theologischen Quartalschrift (Jahrgang 1831, II. 4) erschienene Abhandlung über die Frage von der Nothwendigkeit der Reformation, in welcher Herr Dr. Möhler sein tiefes, schmerzliches Bedauern darüber ausspricht, dass die Reformation gerade auf eine Weise erfolgt sei, wie dieselbe keineswegs nothwendig gewesen. Alles, was man von der Reformation vernünftiger Weise erwarten konnte, würde sich in der Kirche auf's schönste von selbst gemacht haben, wenn man nur der Sache ihren natürlichen Lauf gelassen hätte. Alles, was zur Verbesserung der Kirche diente, sei bereits im besten Gange gewesen, und ohne dass ein so grosser Riss nöthig gewesen wäre, hätte man eine Reformation bekommen und doch zugleich allgemein den Papst beibehalten.

Scheinbild von Reformen der grossartigen Gestalt der lutherischen Reformation zur Seite stellen? Sein feuriger durchdringender Reformationsgeist mag allerdings von dem Gegner ein ganz unbiegsamer Starrsinn und Hochmuth genannt werden; aber wie hätte ohne einen Geist von solcher Stärke die Reformation zu ihrem wahren Ziele gebracht werden können? Was ist es anders als eine elende Sophisterei, den Ursprung der Reformation zwar mit gutem Grund nicht blos aus der Ablasskrämerei, nicht aus diesem oder irgend einem andern einzelnen Missbrauch, der nur die erste äussere Veranlassung war, aber dagegen, um den tiefern Grund zu erforschen, aus der Philosophie abzuleiten, d. h. aus der Vernachlässigung und Entartung derselben, und dieser Ansicht zufolge die Behauptung aufzustellen: die verschiedenen Oppositionen und Neuerungen in den Jahrhunderten vor der Kirchentrennung hatten ihren ersten Ursprung alle aus der Philosophie genommen, und selbst Luthern befeuerte weniger der Gedanke an die Abstellung einiger Missbräuche, als die ihm eigenthümliche Glaubensansicht, von der er nicht ablassen, und die er gewaltsam durchsetzen wollte. Es ist eine Wendung eigener Art, welche in neuerer Zeit mehrere gegen die Reformation feindlich gesinnte Schriftsteller genommen haben, wenn sie die Grundsätze, auf welche Luther dieselbe gebaut hat, als solche darstellen wollen, die nur aus der ganz zufälligen Subjectivität Luther's geflossen sind. Auf dieselbe Weise hat auch C. A. Menzel, ebenfalls ein protestantischer Schriftsteller, der zwar nicht gerade wie Schlegel äusserlich von der protestantischen Kirche abfiel, aber in demselben Geiste gegen sie schrieb, die Geschichte der Reformation behandelt. Es ist der immer wiederholte Hauptvorwurf in seiner „neuern Geschichte der Deutschen", dass die Reformatoren die subjective Wahrheit mit der objectiven, keinem Menschen eigenthümlichen verwechselt haben; dagegen muss aber sogleich schon das Bedenken entstehen, wie das eine blos subjective Ansicht sein kann, was so tief in das Bewusstsein der Menschheit eingedrungen ist und sich in so weitem Umfang in demselben festgesetzt hat. Nur in diesem Sinne kann Schlegel den Grund der Reformation in der Philosophie, d. h. in der Entartung derselben finden, und als eine Folge dieser Entartung der Philosophie die Grundsätze und Grundlehren betrachten, welche Luther der verdorbenen Kirche seiner Zeit entgegengestellt

hat. Wer es weiss, um was es sich wirklich bei der Reformation gehandelt hat, wer den wahren Geist und Charakter des Christenthums kennt, zu welchem die Reformation wieder zurückführen wollte, wird sich durch eine solche Sophisterei nicht täuschen lassen. Jedem Unbefangenen muss es hinlänglich klar werden, dass der Grund der Reformation keineswegs nur in einer zufälligen verkehrten Richtung der damaligen Zeitphilosophie, sondern in einem tiefgefühlten, vom Geiste des Christenthums angeregten religiösen Bedürfnisse lag, dass die Grundsätze, aus welchen die Reformation hervorgegangen, weit gefehlt, nur subjective Privatansichten Luther's gewesen zu sein, vollkommen dieselben sind, auf welchen auch jetzt noch immer der grosse nicht auszugleichende Gegensatz der katholischen und protestantischen Kirche beruht, Grundsätze, zu welchen die katholische Kirche sich niemals bekennen kann, ohne sich selbst aufzugeben, und durch deren Zurückweisung sie sich gleich anfangs jede Möglichkeit einer durchgreifenden wahrhaft religiösen Reformation auch für die Zukunft abgeschnitten hat. Wäre es nicht eine so wesentliche Differenz, die die beiden Kirchen trennte, wäre wirklich, wie jene Schriftsteller behaupten, auf einem andern Wege, als dem von Luther eingeschlagenen, eine allgemeine Verbesserung der Kirche zu erwarten oder möglich gewesen, wie liesse sich denn die auffallende Erscheinung erklären, dass die katholische Kirche seitdem keinen Versuch zu einer solchen Reformation gemacht hat, dass sie seitdem recht absichtlich auf demselben Punkte stehen geblieben ist, auf welchem sich die protestantische Kirche von ihr getrennt hat? Es erklärt sich diess nur daraus, dass, so wenig die protestantische Kirche rückwärts gehen kann, ohne ihren Grundsätzen untreu zu werden, ebenso wenig die katholische Kirche einen Schritt vorwärts thun kann, ohne sich, was sie nicht will und niemals wollen kann, den Grundsätzen der protestantischen Kirche zu nähern oder vielmehr geradezu zu ihnen überzugehen. So besteht demnach ihr eigenthümlicher Charakter eben darin, dass sie fort und fort auf demselben Punkte stehen bleibt, auf welchem sie nun einmal ist, und es sich zum Grundsatz macht, jede Reformation von sich zurückzuweisen, weil jede Reformation eine Neuerung ist, die sie aus ihrem durch das Alterthum geheiligten Standpunkte wesentlich hinausrücken würde. Was konnte daher derjenigen Partei, die mit diesem Grundsatze

nicht einverstanden sein konnte, und den Zustand der Kirche mit dem Wesen des Christenthums im grössten Widerspruche fand, anderes übrig bleiben, als sich durch eine gewaltsame Trennung von der katholischen Kirche loszusagen?

Diese Bemerkungen über die Frage: wiefern eine Reformation der Kirche ohne Trennung möglich und wahrscheinlich war, hätten schon früher am Schlusse der Reformationsgeschichte ihre Stelle finden können, sie wurden absichtlich als Einleitung in die Geschichte der katholischen Kirche der Geschichte des tridentinischen Concils vorangestellt, da gerade dieses Concil den grössten Beweis dafür gibt, dass die katholische Kirche eine wahre Reformation weder wollte, noch wollen konnte.

Wie die Reformation zu dem Concil, das endlich in Trient zu Stande kam, die erste Veranlassung gab, ist schon aus der Reformationsgeschichte bekannt. Luther appellirte schon im Jahr 1518 von dem Papst an ein Concil. Er wollte sich nicht in offenen Gegensatz zur Kirche setzen, sondern seine Sache der Entscheidung derselben unterwerfen, nur sollte der Papst nicht der Richter sein, da er den Papst nicht als das infallible Oberhaupt der Kirche anerkennen konnte, und nach dem schon von den frühern Synoden aufgestellten Grundsatz ein allgemeines Concil über dem Papst stehen sollte. Später drang besonders der Kaiser auf ein Concil; theils wollte er durch die Verschiebung der Religionssache auf ein Concil die deutschen Angelegenheiten so lange in einem schwebenden Zustande erhalten, bis er durch die übrigen Verhältnisse begünstigt seine Unternehmungen ausführen könnte, theils lag in seinem Plan, das Concil, wenn es endlich zu Stande käme, zur Demüthigung des Papstes selbst zu gebrauchen. Unstreitig konnte nur ein Concil das angemessene Mittel sein, um, wofern diess überhaupt möglich war, die kirchliche Einigkeit und Ordnung wiederherzustellen und die Religionssache beizulegen. Allein der Papst, der aus Erfahrung wusste, was ein Concil für den Papst werden konnte, und der an sich schon ein Concil als eine Beeinträchtigung der absoluten päpstlichen Gewalt betrachtete, hatte sein Interesse dabei, die Zusammenberufung eines Concils auf jede Art zu hintertreiben. Da er zuletzt den Anforderungen des Kaisers und dem allgemeinen Wunsche der Kirche sich nicht länger ohne grössere Gefahr widersetzen konnte, sollte das Concil wenigstens in Italien gehalten

werden. Allein von einem solchen Concil konnten die Protestanten, welchen es überhaupt in ihrer damaligen Lage nicht mehr um ein Concil zu thun war, nichts erwarten. Sie erklärten sich, wie wir gesehen haben, ernstlich dagegen, und da es dem Papst ohnediess damit nicht eigentlich Ernst war, so kam weder zu Mantua, noch zu Vicenza das bereits ausgeschriebene Concil zu Stande. Zu lange konnte der Papst sein Spiel mit dem Concil nicht fortsetzen. Die Besorgniss, der Kaiser, der immer an das Concil mahnte und mit den Protestanten Vergleichsunterhandlungen anknüpfte, möchte die Religionssache für sich entscheiden, bewog endlich Paul III., seine Einwilligung dazu zu geben, dass das Concil in einer deutschen Stadt gehalten werden solle, und im Juni 1542 schrieb der Papst das Concil zuerst auf den November desselben Jahrs nach Trient aus. Doch vergingen auch jetzt noch einige Jahre und es wurde im November 1544 auf's neue auf den 15. März 1545 ausgeschrieben. Da anfangs ausser dem päpstlichen Legaten, der mit voller Gewalt den Vorsitz führen sollte, nur wenige Bischöfe gegenwärtig waren, viele Zeit überdiess mit Förmlichkeiten zugebracht wurde, so wurde die Synode erst am 13. Dezember 1545 mit 25 Bischöfen feierlich eröffnet. Um der päpstlichen Partei das Uebergewicht zu sichern, wurde gleich anfangs festgesetzt, dass die Stimmen nicht, wie zu Constanz und Basel, nach Nationen, sondern nach Personen gezählt werden sollten. So konnte dem Papste, da die ihm ergebenen italienischen Bischöfe allein drei Viertheile der vollen Versammlung ausmachten, die Mehrheit der Stimmen nicht wohl fehlen. Alle Gegenstände sollten zuvor in besondern Ausschüssen oder Congregationen, hierauf in grössern Sitzungen, Sessionen, untersucht und bestimmt und zuletzt noch in besondern Sitzungen bekannt gemacht werden. Als die beiden Hauptgegenstände der Verhandlungen betrachtete man die Untersuchung der Glaubenslehren, wobei man sich die Verdammung der Ketzer und die Herstellung der kirchlichen Einigkeit zum Zweck setzte, und die Kirchenzucht oder äussere Reformation der Kirche. Der Kaiser und der Papst wurden über die Ordnung, in welcher diese beiden Hauptgegenstände verhandelt werden sollten, unter sich uneinig. Nach dem Willen des Kaisers sollte sich die Synode zuerst mit der Kirchenreformation beschäftigen, der Papst aber wollte die Glaubenslehren zuerst vorgenommen wissen. Man beschloss nun zwar, dass neben

den Verhandlungen über die Glaubenssachen zugleich auch Verhandlungen über die Kirchenreformation stattfinden sollten, man eilte aber mit jenen so sehr, dass bald keine Hoffnung mehr vorhanden sein konnte, die Protestanten, wie der Kaiser wollte, zur Theilnahme an der Synode zu bewegen. In der vierten bis achten Sitzung wurde, ungeachtet unter den anwesenden Theologen selbst verschiedene Parteien waren und auch freiere Stimmen sich vernehmen liessen, festgesetzt, dass die Tradition der heiligen Schrift gleich, die apokryphischen Schriften für kanonisch und die Vulgata für authentisch zu halten seien, und sowohl in Hinsicht dieser Lehren als der nach ihnen besprochenen über die Erbsünde, die Rechtfertigung und die Sakramente das Verdammungsurtheil über die Protestanten ausgesprochen. In der achten Sitzung am 11. März 1547 wurde die Verlegung der Synode nach Bologna beschlossen, wohin sich nun die päpstlichen Legaten und die Bischöfe mit Ausnahme der spanischen begaben. Welchen Beweggrund der Papst dazu hatte und wie sich der Kaiser dabei benahm, ist schon früher bemerkt worden. Es wurden in Bologna zwei Sitzungen gehalten, die neunte und zehnte, in diesen aber die weitern Verhandlungen der Synode verschoben. Unter Julius III., dem Nachfolger Pauls III., wurde endlich die Synode am 1. Mai 1551 in der eilften Sitzung zu Trient fortgesetzt. In den weitern nun daselbst gehaltenen Sitzungen, der zwölften, dreizehnten und vierzehnten wurden über die Lehren vom Abendmahl, der Busse und der letzten Oelung Beschlüsse und Bannflüche abgefasst. Nun aber schien die Synode in ihrem bisher so entschiedenen Gange plötzlich eine unerwartete Störung zu erleiden. Protestantische Abgeordnete und Theologen erschienen zu Trient. Unmöglich konnten sie von der Synode auch jetzt noch als bereits verdammte Ketzer behandelt werden, aber ebenso wenig schien die Synode sich in neue Untersuchungen über Glaubenslehren, in welchen sie ihr Urtheil schon gesprochen hatte, einlassen zu können. Doch den Verwicklungen, die hieraus entstehen konnten, wurde durch das überraschende Auftreten des Kurfürsten Moriz vorgebeugt. Die Synode, selbst von ihm bedroht, stellte in der sechzehnten Session am 28. April 1552 ihre Sitzungen auf zwei Jahre ein, hatte aber schon im Januar sich bereit erklärt, mehrere Abgeordnete und Theologen aus Deutschland abzuwarten, und den Protestanten freies Geleit zugesichert. Als sie endlich

nach einer langen Unterbrechung von zehen Jahren wieder fortgesetzt werden sollte, wurde zwar auch den im Jahr 1561 zu Naumburg versammelten protestantischen Reichsständen der Antrag gemacht, sie zu besuchen, sie hatten aber, wie sich denken lässt, keine Lust dazu. Der Papst selbst, Pius IV., entschloss sich nach langem Zögern wohl nur desswegen zur Fortsetzung, weil es schicklich schien, das angefangene Werk nicht unvollendet zu lassen, weil mehrere Fürsten darauf drangen, und weil man dadurch am besten reformatorischen Neuerungen eine Schranke setzen zu können glaubte, die zu Gunsten der Protestanten in katholischen Ländern erwartet werden mussten. So versammelte sich die Synode im Jahr 1562 wieder zu Trient. In den ersten Sitzungen, der siebenzehnten und den drei folgenden, wurde nichts von Bedeutung vorgenommen, das wichtigste war, dass man ein Verzeichniss verbotener Bücher verfertigen liess. Hierauf schritt man wieder zu den Berathungen über den Lehrbegriff, und fasste in den folgenden Sitzungen bis zur letzten, der 25sten, über das Abendmahl, die Messe, die Priesterweihe, die Ehe, das Fegfeuer, die Verehrung der Heiligen Beschlüsse, durch welche die alte Lehrweise bestätigt und die neue der Protestanten als Ketzerei verdammt wurde. Hiemit endigte diese berühmte Synode, deren Schlüsse von 4 päpstlichen Legaten, 2 Cardinälen, 3 Patriarchen, 25 Erzbischöfen, 168 Bischöfen, 39 Bevollmächtigten, 7 Aebten und ebenso vielen Ordensgeneralen unterschrieben und vom Papste in einer eigenen Bulle bestätigt wurden.

Die wichtigste Aufgabe, mit deren Lösung sich die Synode beschäftigte, war die Revision, der sie den Lehrbegriff unterwarf, ob sie gleich im Grunde überall nur das Alte sanctionirte. Für die Reformation der Kirche und des Klerus, das zweite Hauptgeschäft der Synode, erliess sie zwar mehrere, auf ihrem Standpunkt nicht unwichtige Verordnungen, aber wie wenig wurde dadurch der protestantischen Reformation gegenüber erreicht! Sie verordnete z. B., Bischöfe sollen selbst predigen, oder dazu tüchtige Männer aufstellen, die Pfarrer sollen an jedem Sonn- und Festtage die Religionslehren vortragen oder vortragen lassen, Mönche sollen nicht ohne ein Zeugniss ihrer Obern und ohne Erlaubniss des Bischofs, Bettelmönche gar nicht predigen. Keiner aus dem höhern Klerus solle die ihm anvertraute Heerde auf längere Zeit verlassen, kein

anderer Geistlicher ohne hinlängliche, vom Bischof gebilligte Ursache, sich von dem Orte seines Amtes entfernen. Bischöfe sollen die Ausschweifungen der niedern Geistlichen und der umherschweifenden Mönche strenge bestrafen und die Kirchen fleissig visitiren, Provincialsynoden sollen alle drei Jahre, Diöcesansynoden jährlich gehalten werden. Ueber die Pflichten und Rechte der Bischöfe wurden überhaupt viele Bestimmungen gegeben, die den Zweck hatten, frühere Missbräuche abzustellen und für tüchtige und würdige Mitglieder des Klerus zu sorgen; dahin gehört insbesondere auch die Verordnung, dass in jeder bischöflichen Kirche Seminarien zur Bildung junger Geistlichen errichtet werden sollen; Bischöfe sollten nur nach strenger Prüfung ihrer Kenntnisse und Sitten gewählt werden und alle Anwartschaften auf geistliche Aemter und alle Erblichkeit der Pfründen aufhören. Unstreitig waren alle diese Verfügungen im Ganzen zweckmässig und wohlthätig, aber wie wenig durch sie, selbst wenn sie auf's genaueste befolgt wurden, eine durchgreifende, aus dem Geiste des Christenthums hervorgegangene Verbesserung der katholischen Kirche bewirkt werden konnte, bedarf keiner weitern Bemerkung.

Ueberhaupt ist der Erfolg und die Bedeutung der tridentinischen Synode nicht sowohl nach den positiven Veränderungen, die sie herbeiführte, als vielmehr nur nach der Stellung zu beurtheilen, welche die katholische Kirche im Ganzen der protestantischen gegenüber erhielt. Während sich durch die deutsche Reformation eine ganz neue Kirche gestaltete, sah die katholische Kirche eben darin eine Aufforderung, alle Lehren, Gebräuche und Einrichtungen, wegen welcher sich die neue Kirche von der alten trennen zu müssen glaubte, förmlich zu bestätigen und zu sanctioniren, über alles, was den eigenthümlichen Charakter der protestantischen Kirche ausmacht, das öffentliche Verdammungsurtheil auszusprechen, und die Grenzen unabänderlich zu bestimmen, die niemand sollte überschreiten dürfen, der zur Einen alleinseligmachenden katholischen Kirche gehören wollte. Dadurch wurde nun die Trennung, die die Reformation veranlasst hatte und der augsburgische Religionsfriede sicherte, auch von dieser Seite vollendet und auf eine Weise befestigt, die die Aussöhnung für immer unmöglich machte. Und diess geschah durch dieselbe Synode, die nach dem ursprünglichen Zwecke, nach welchem sie gleich im Beginn der Reforma-

tion von mehreren Seiten verlangt worden war, durch Mässigung und verständige Berücksichtigung der Wünsche der Reformation den Frieden und die Eintracht der Kirche erhalten sollte! Sogar für die katholische Kirche selbst wurde jetzt manches neu und schärfer bestimmt, worüber bisher, da es noch nie öffentlich bestimmt worden war, eine gewisse Freiheit der Ansicht stattfand. Mehrere sehr wichtige Lehrsätze erhielt die katholische Dogmatik erst durch die Decrete der tridentinischen Synode, und im Ganzen erhielt das System durch die Rücksicht auf das protestantische eine strengere, weniger pelagianische Haltung. Am wenigsten erlitt, sosehr diess die römische Partei befürchtete, das Ansehen und die Gewalt des Papstes eine Verminderung. Die Synode durfte sich, obgleich das ganze Gebäude der katholischen Kirche und Dogmatik auf der Lehre vom Papst beruht, in gar keine Untersuchung hierüber einlassen. Sie schien über jede Untersuchung erhaben, aber auch, wenn man einmal in sie eingehen würde, in endlose Verwicklungen zu führen. So durfte auch nicht einmal der Grundsatz der Constanzer und Basler Synode über die Superiorität eines allgemeinen Concils über dem Papst zur Sprache gebracht werden. Nur in der zweiten Sitzung im Jahr 1546 wurde die Frage leicht berührt, als man sich über den Titel besprach, welchen diese ökumenische Synode führen sollte. Mehrere, besonders französische Bischöfe, wollten sie nicht blos *sacrosancta Synodus*, sondern auch *ecclesiam universalem repraesentans* genannt wissen. Allein die päpstliche Partei lehnte den verhassten Zusatz ab, der an die Synoden zu Constanz und Basel erinnerte, die sich ebenso genannt hatten. So schwierig und verwickelt die Verhältnisse waren, so sehr einige freiere Bewegungen Besorgnisse erregen konnten, so diente doch zuletzt alles nur zur Bestätigung und Befestigung des päpstlichen Ansehens. Nicht nur wurden über alles Wichtigere Befehle von Rom eingeholt, sondern die Synode erbat sich auch die päpstliche Genehmigung, und die authentische Erklärung ihrer Schlüsse wurde dem Papste ausschliesslich vorbehalten, der für diesen Zweck, da so manche Schlüsse absichtlich unbestimmt gefasst wurden, eine eigene Congregation niedersetzte. Es gehörte auch diess zum angegebenen Charakter der tridentinischen Synode. Um sich in völligen Gegensatz zur Reformation und protestanti-

schen Kirche zu setzen, musste sie auch die päpstliche Gewalt in ihrem alten Umfange fortbestehen lassen.

Die Schlüsse der tridentinischen Synode sollten in allen katholischen Ländern angenommen werden. Doch geschah diess nicht überall mit derselben Bereitwilligkeit. In Italien ging die Republik Venedig den übrigen Staaten voran. In Deutschland wurden sie nur stillschweigend angenommen, selbst Kaiser Ferdinand war nicht günstig für die Synode gestimmt, er hatte vergebens von derselben nicht nur einen Versuch zu einem Religionsvergleich, sondern auch die Erlaubniss des Abendmahlkelches und der Priesterehe gehofft. In Spanien und den dazu gehörigen Staaten, in den Niederlanden und in Neapel, liess Philipp II. zuvor darüber berathschlagen, wie weit die Schlüsse der Synode ohne Nachtheil für die königlichen Rechte eingeführt werden können. Den Bischöfen schienen zu viele Eingriffe in die weltliche Macht gestattet. Am meisten Schwierigkeiten fand die Anerkennung der Synode in Frankreich. Auch schon auf der Synode selbst gehörten die französischen Abgeordneten unter diejenigen, deren freimüthiger Ton der päpstlichen Partei am wenigsten gefiel. So weit die Beschlüsse der Synode die Glaubenslehren betrafen, widersetzte man sich ihrer Annahme nicht, ihrem ganzen Inhalte nach aber wurden sie nie förmlich anerkannt. Die Sorbonne und die Bischöfe drangen zwar wiederholt darauf, aber dem Parlament schienen sie die Freiheiten der gallicanischen Kirche und die Rechte der königlichen Gewalt zu beeinträchtigen. Als im Jahr 1599 der König zu ihrer Annahme bereit war, widersetzte sich mit besonderem Nachdrucke der berühmte Geschichtschreiber Thuanus, als Präsident des Parlaments.

2. Der Jesuitenorden.

Eine zweite merkwürdige Erscheinung in der Geschichte der katholischen Kirche, die hauptsächlich aus dem Gesichtspunkt eines Gegensatzes zur Reformation und zur protestantischen Kirche aufgefasst werden muss, ist die Entstehung des Jesuitenordens. Der Stifter desselben war Ignatius von Loyola, der jüngste von neun Söhnen eines spanischen Edelmanns zu Loyola in der Provinz Guipuzkoa, wo er im Jahr 1491 geboren wurde. Es ist höchst merkwürdig, wie sich in der Individualität und der Lebensgeschichte

des Ignatius von Loyola der Charakter seiner Gesellschaft in seinen wesentlichen Zügen zu erkennen gibt. In demselben Jahr, in welchem Luther auf eine so bedeutungsvolle Weise in Worms auftrat, und sich vor Kaiser und Reich über das von ihm begonnene und seitdem mit derselben Festigkeit der Ueberzeugung fortgeführte Werk aussprach, entschied ein zufälliges Ereigniss die Lebensrichtung des Ignatius. Bei der Vertheidigung von Pamplona gegen die Franzosen im Jahr 1521, bei welcher er sich durch Tapferkeit sehr auszeichnete, hatte er das Unglück, eine doppelte Wunde an beiden Beinen zu erhalten, die ihn für den Kriegsdienst untüchtig machte. In der langen Zeit, die er mit der schlechten Heilung seiner Wunde zubrachte, las er statt der Ritterromane, welche, wie der Amadis von Gallien, bisher seine Lieblingslectüre waren, auch Lebensbeschreibungen von Heiligen. Diess erzeugte in ihm Phantasieen, die nun den Uebergang von der weltlichen Ritterschaft zur geistlichen vermittelten. Er dachte sich, wie er selbst erzählt in seinen Selbstbekenntnissen, die als *acta antiquissima* von dem Jesuiten Ludovicus Consalvus aus den mündlichen Mittheilungen des Ignatius aufgezeichnet worden sind, eine Dame, keine Gräfin, keine Herzogin, sondern mehr als eine solche, und malte sich aus, wie er in der Stadt, wo sie wohne, sie aufsuchen, mit welchen Worten zierlich und scherzhaft er sie anreden, wie er ihr seine Hingebung bezeigen, welche ritterliche Uebungen er ihr zu Ehren ausführen wolle. Diesen Gedanken, in welchen die alten Ritterromane nachklangen, traten dann aber andere aus seiner neuesten geistlichen Lebensgeschichte entgegen, in welchen er sich selbst die Frage vorhielt: wie, wenn auch ich dasselbe thäte, was der heil. Franciscus, was der heil. Dominicus gethan hat? In diesem Wechsel weltlicher und geistlicher Phantasieen gewannen die letztern die Oberhand, sein Ideal waren die Thaten und Entbehrungen der Heiligen. Unter strengen Bussübungen wallfahrtete er im Jahr 1522 zu dem wunderthätigen Marienbild auf dem Berge Montserrat bei Barcellona. Noch immer voll von Erinnerungen an seinen Amadis und die in ihm geschilderten Ritterübungen hielt er vor dem Marienbild eine geistliche Waffenwache, knieend oder stehend im Gebet, mit dem Pilgerstab in der Hand, und vertauschte seine ritterliche Kleidung mit dem rauhen Gewand eines Eremiten. Unmittelbar darauf unterzog er sich in Manresa in der Zelle eines

Dominicanerklosters den härtesten Bussübungen, und hielt sich sein vergangenes Leben vor, doch mehr über Kleinigkeiten nachgrübelnd, als mit dem tiefen Sündenschmerz eines Luther. Wie gleich anfangs zu seinem Ideal auch diess gehörte, in Jerusalem Gott zu dienen, so begab er sich auch wirklich um diese Zeit nach Jerusalem, um zur Stärkung der Glaubigen und zur Bekehrung der Unglaubigen das Seinige beizutragen; die jerusalemischen Obern fanden ihn aber dazu so unbefähigt, dass sie ihn entschieden zurückwiesen. Er fühlte jetzt selbst den Mangel an Gelehrsamkeit und theologischer Bildung, und fieng an zuerst zu Barcellona, dann zu Alcala und Salamanca zu studiren, sein Geist war aber zu sehr von seinen geistlichen Phantasieen eingenommen, und es wollte nichts, was er lernen sollte, in seinem Gedächtniss haften. Auch in Paris, wohin er sich im Jahr 1528 begab und wo er nun ganz von unten anfieng, kostete es ihn unendlich viele Mühe, die nöthigen Studien in der Grammatik, Philosophie und Theologie zu machen, da ihm auch hier seine geistlichen Entzückungen immer wieder so dazwischen kamen, dass er diess selbst für eine Eingebung des bösen Geistes hielt. Und doch war es eben diese religiöse Schwärmerei, die als das eigentliche Princip seiner Richtung ihn auch jetzt auf der ihm bestimmten Laufbahn weiter führte. Sie war es, durch die er in Paris die beiden Stubenburschen, mit welchen er in dem Collegium St. Barbara zusammen war, so an sich fesselte, dass diess schon der eigentliche Anfang seiner Gesellschaft war. Der eine jener beiden war Peter Faber aus Savoyen; während er mit Ignatius den philosophischen Cursus repetirte, theilte ihm dieser seine ascetischen Grundsätze mit, er belehrte ihn, wie er seine Fehler zu bekämpfen habe, und hielt ihn zu Beichte und Abendmahl an. Auch den andern, Franz Xaver aus Pamplona, wusste er für seine geistlichen Uebungen, so streng sie waren, zu gewinnen. Zu derselben Gesellschaft gehörten schon damals die nachher so berühmten Jesuiten Jac. Lainez, Alph. Salmeron, Nic. Bobadilla, Simon Rodriguez, die drei ersten Spanier, der letztere ein Portugiese. Noch während ihres Aufenthalts in Paris verbanden sich diese studirenden Jünglinge, welche Ignatius für seine Idee einer geistlichen Ritterschaft im Dienste Jesu und der Maria begeistert hatte, durch ein gemeinsames Gelübde. In der Kirche der Maria auf dem Montmartre liessen sie durch Faber, der schon Priester war, die

Messe lesen, und gelobten nicht nur Keuschheit, sondern schwuren auch, nach vollendeten Studien in völliger Armuth ihr Leben in Jerusalem der Pflege der Christen oder der Bekehrung der Saracenen zu widmen; wäre es aber unmöglich, dahin zu gelangen oder dort zu bleiben, so wollen sie dem Papst ihre Bemühungen anbieten für jeden Ort, wohin er ihnen zu gehen befehle, ohne Lohn und Bedingung. So schwur jeder und empfieng die Hostie. Auch hier ist bemerkenswerth, wie sie bei aller Schwärmerei doch auch die möglichen Fälle in Erwägung zogen und gleich anfangs darauf bedacht waren, sich nach den Umständen zu richten. Die Umstände fügten es auch wirklich so, dass nur jener Vorbehalt zur Ausführung kam. Als sie im Jahr 1537 mit drei andern Genossen von Venedig aus die Wallfahrt nach Palästina antreten wollten, liessen sie sich durch den damals zwischen Venedig und den Türken ausbrechenden Krieg bestimmen, von ihrer Reise abzustehen. In Venedig wurde Ignatius mit Caraffa und dem Institut der Theatiner bekannt, wodurch er und seine Genossen um so mehr in der Ueberzeugung bestärkt wurden, dass ihre eigentliche Mission in der abendländischen Kirche sei. Sie liessen sich nun zu Priestern weihen, und Ignatius begann mit dreien seiner Genossen zu Vicenza zu predigen. An dem nämlichen Tage und zur nämlichen Stunde erschienen sie in verschiedenen Strassen, stiegen auf Steine, schwangen die Hüte, riefen laut und fiengen an zur Busse zu ermahnen. Nach Verfluss eines Jahres brachen sie nach Rom auf, auf verschiedenen Wegen; ehe sie sich trennten, entwarfen sie die ersten Regeln, um auch in der Entfernung eine gewisse Gleichförmigkeit des Lebens zu beobachten. Schon damals wurde auch beschlossen, sich die Compagnie Jesu zu nennen. Absichtlich wurde ein militärischer Ausdruck gewählt. Eine Compagnie wollten sie ebenso heissen, wie die Soldaten; wie diese den Cohorten, *quas vulgo Societates seu Compagnias appellant,* die Namen ihrer Anführer geben, so wollten auch sie eine *cohors* oder *centuria* sein, *quae ad pugnam cum hostibus spiritualibus conferendam conscripta sit.* In Rom wussten sie sich durch ihren Eifer in der Predigt, im Unterricht, in der Krankenpflege so zu empfehlen, dass sie der Papst im J. 1540 zuerst mit gewissen Beschränkungen, im J. 1543 aber unbedingt bestätigte. Die *societas* sollte, wie es in der durch die Bestätigungsbulle genehmigten *formula vivendi* heisst, eingesetzt sein zur Förderung

der Seelen im christlichen Leben und in der christlichen Lehre, zur Fortpflanzung des Glaubens durch öffentliche Predigten und den Dienst am Worte Gottes, durch geistliche Uebungen und Liebeswerke, und namentlich durch Unterricht im Christenthum für Kinder und Laien, und die geistliche Aufrichtung der Christglaubigen in der Beichte. Zu den beiden schon übernommenen Gelübden kam noch das dritte, das des Gehorsams hinzu, und zwar mit der speciellen Verpflichtung, alles zu thun, was ihnen der jedesmalige Papst befehle, in jedes Land zu gehen, in das er sie senden werde, zu Türken, Heiden und Ketzern ohne Widerrede, ohne Bedingung und Lohn, unverzüglich. Nun wurde von den sechs ältesten Genossen der Vorsteher gewählt. Er sollte, wie es in dem ersten Entwurf der Gesellschaftsregel vom Jahr 1540 heisst, Grade und Aemter nach seinem Gutdünken vertheilen, die Constitution mit dem Beirath der Mitglieder entwerfen, in allen andern Dingen aber allein zu befehlen haben, Christus selbst sollte in ihm wie gegenwärtig verehrt werden. Einstimmig fiel die Wahl auf Ignatius, welcher, wie Salmeron auf seinem Wahlzettel sagte, sie alle in Christo erzeugt und mit seiner Milch genährt habe.

Die Verfassung der Jesuiten ist in den Constitutionen enthalten, die noch von Ignatius selbst entworfen, hauptsächlich aber von Lainez, welcher nach dem Tode des Ignatius im Jahr 1556 der zweite General des Ordens wurde, in ihre bestimmtere Form gebracht worden sind. Sie wurden längere Zeit nicht blos vor solchen, welche nicht zur Gesellschaft gehörten, sondern auch vor den Jesuiten der niedern Grade geheim gehalten. Das Ganze sollte nicht zur allgemeinen Kenntniss kommen, daher wurden nur Regeln, theils allgemeine, theils specielle für die einzelnen Aemter und Klassen, als Auszüge aus den Constitutionen bekannt gemacht. Die Hauptklassen der Gesellschaft waren die *Scholastici* und die *Professi quatuor votorum.* Schon in dem ersten Entwurf, welchen Ignatius dem Papst überreichte, sprach er die Absicht aus, an der einen und der andern Universität Collegien zu gründen, um jüngere Leute heranzubilden. Gleich anfangs fehlte es nicht an solchen, aus ihnen entstand die Klasse der *Scholastici.* Die Vorstufe bilden die Novizen, da man nur nach genauer Prüfung aufgenommen werden kann. Hatte man zwei Probejahre erstanden, so wurde man zum *Scholasticus approbatus* durch die Ablegung der

tria vota simplicia paupertatis, castitatis et obedientiae, verbunden mit dem Versprechen des Eintritts in die Gesellschaft. Was man hiemit gelobte, sollte in keines Menschen Hand, sondern allein vor Gott abgelegt werden. Wie die *Scholastici* zuvor schon Schüler waren, so hatten sie auch nach ihrer Aufnahme ihre Studien fortzusetzen, und zwar wurden sie nicht blos in den Wissenschaften unterrichtet, sondern auch über alles belehrt, was zur vollkommenen Ausbildung eines Jesuiten gehörte, der es sich überall zur höchsten Aufgabe seiner Berufsthätigkeit machen musste, so viel möglich jeden Nachtheil von seiner Gesellschaft abzuwenden und jeden Vortheil ihr zuzuwenden. Hatten die *Scholastici* ihre Studien beendigt, so konnten sie selbst auch lehren. Den *Scholastici* gegenüber bildeten die höhere Klasse die *Professi,* die als die eigentlichen Glieder der Gesellschaft nur *Professi quatuor votorum* sein konnten. Das vierte Gelübde, das zu den drei andern noch hinzukam, war das des speciellen Gehorsams gegen den Papst. Eben diess war es aber, was die Einschiebung einer Zwischenstufe nothwendig machte. Die Collegien waren als Unterrichts- und Bildungsanstalten nicht versehen, wenn die *Professi* als Vorsteher derselben vom Papst, so oft er wollte, versendet werden konnten. Daher gab es noch eine Klasse von Mitgliedern der Gesellschaft, die in der Mitte zwischen den *Scholastici* und den *Professi* stehenden Coadjutoren, sie hatten auch die drei Gelübde abzulegen, jedoch nicht feierlich, d. h. nur in die Hand dessen, der sie verpflichtete. Diess ist so zu verstehen: sie selbst konnten, ohne in die Strafe der Excommunication zu verfallen, sich nicht von der Gesellschaft trennen, wohl aber hatte die Gesellschaft das Recht, sie in bestimmten Fällen zu entlassen. Es gab sowohl *coadjutores spirituales* als *temporales;* die letztern hatten blos äussere Dienste zu leisten und Verwaltungsgeschäfte zu besorgen, die erstern wurden neben jenen Gelübden noch besonders für den Unterricht der Jugend verpflichtet. Sie waren die eigentlichen Lehrer in den Collegien, auch der Rector eines Collegiums war gewöhnlich nur ein Coadjutor. Ausserdem ist auch noch von Professen dreier Gelübde die Rede, als einer eigenen Klasse, zu welcher Papst Julius III. im Jahr 1550 die Genehmigung ertheilte, man weiss aber nicht genau, wie es sich mit ihnen verhält. Wie überhaupt so Vieles bei den Jesuiten geheim gehalten wurde, so gehörte namentlich diese Klasse

von Mitgliedern zu den Geheimnissen des Ordens. Es lässt sich nur so viel sagen, dass in diese Klasse die geheimen Jesuiten gehören, solche, die irgend eine den Jesuiten besonders empfehlungswerthe Eigenschaft besassen, die aber ihrer äussern Verhältnisse wegen nicht in den Orden selbst eintreten konnten. Da diese Professen von drei Gelübden nicht Priester sein mussten, so konnten auch Laien zu ihnen gehören. Auch Bischöfe, die geheime Jesuiten waren, können nur solche Professen gewesen sein. Die Professen in den Professhäusern mussten vom blossen Allmosen leben, von den Scholastikern und Coadjutoren aber wurde diess nicht verlangt, ihre Collegien durften gemeinschaftliche Einkünfte haben. Ihre Spitze hat die Verfassung der Gesellschaft in dem Ordensgeneral, und in dem Verhältniss, in welchem die Mitglieder der Gesellschaft zu demselben stehen, drückt sich ganz besonders der Geist des Instituts aus. Charakteristisch ist in dieser Beziehung die Strenge, mit welcher darauf gesehen wurde, dass wer einmal in den Orden eingetreten war, alle Bande seiner bisherigen Lebensverhältnisse als völlig aufgelöst betrachtete, und mit seinem ganzen Menschen nur der Gesellschaft angehörte. Den Aussprüchen Jesu von seiner Nachfolge gaben sie eine specielle Beziehung auf ihre Gesellschaft und nahmen sie in ihrem strengsten Sinne. An die Stelle der natürlichen Verwandtschaftsbande sollte ein rein geistiges Verhältniss treten: wer Verwandte hatte, sollte von ihnen nicht mehr als von solchen reden, die er habe, sondern nur als von solchen, die er gehabt habe, nur wenn man sich so zu reden gewöhne, könne man sich auch in diese neue Lebensansicht ganz hinein versetzen. Das eigentliche Lebenselement des Jesuiten sollte der unbedingteste Gehorsam gegen die Ordensobern sein, deren Befehle der Jesuit wie eine über ihm waltende göttliche Vorsehung anzusehen hatte. Die Constitutionen können nicht Ausdrücke genug finden, um das Absolute dieses Gehorsams zu bezeichnen, welcher in völliger Ertödtung jedes eigenen Willens und in der reinsten Verzichtleistung auf jedes eigene Urtheil bestehen, und ohne Ausnahme sich auf alles erstrecken sollte, wobei nicht eine offenbare Todsünde stattfand. *Sibi quisque persuadeat*, heisst es in den Constitutionen, *quod qui sub obedientia vivunt, se ferri ac regi a divina providentia per Superiores suos sinere debent, perinde ac si cadaver essent, quod quoquoversus ferri et quacunque ratione tractari se*

sinit, vel similiter atque senis baculus, qui ubicunque et quacunque in re velit uti, qui eum manu tenet, ei inservit. Man wollte (wie z. B. selbst RANKE, Fürsten und Völker von Südeur. II, 22) in den Constitutionen sogar die Bestimmung finden, die Obern können ihren Untergebenen geradezu eine Tod- oder Erlassünde zu thun befehlen, es ist diess aber, wie GIESELER bemerkt, ein Missverständniss, der Ausdruck *obligare ad peccatum* heisst nicht, zu einer Sünde verpflichten, sondern zu etwas verpflichten, wobei im Falle der Nichtbeobachtung eine Sünde stattfindet. Kleinlich genau waren die Vorschriften, welche den Jesuiten für alle möglichen Verhältnisse gegeben wurden, es war ihnen sogar vorgeschrieben, wie sie den Kopf halten, welche Richtung sie den Augen geben sollten; sie sollten sich mit dem Kopf etwas vorwärts, nicht aber seitwärts beugen, wenn sie mit jemand sprechen, ihm nicht zu scharf in's Gesicht sehen, sondern die Augen niedersenken, und besonders immer eine freundliche, heitere Miene annehmen. Alle Beziehungen des von jedem Mitglied der Gesellschaft geforderten absoluten Gehorsams hatten ihren Vereinigungspunkt in dem Ordensgeneral, welcher das Ganze so leitete, dass alles seiner Beaufsichtigung unterworfen war, und er alle seine Untergebenen so genau als möglich kennen lernte. Vor ihm darf nichts geheim bleiben; ein Hauptmittel dazu ist die gegenseitige Beobachtung, zu welcher die Jesuiten unter einander verpflichtet sind, und eine sehr geregelte Correspondenz, die aus allen Theilen des Ordensgebiets alles Wissenswürdige zur Kenntniss des Generals brachte. Der absolute Gehorsam, welcher die Seele der Gesellschaft ist, verschafft dem General eine wahrhaft monarchische Gewalt. Nach dem Entwurf vom Jahr 1543 sollten alle Mitglieder des Ordens, die sich mit dem General an einem und demselben Ort befinden würden, selbst in geringen Dingen zu Rath gezogen werden, der Entwurf vom Jahr 1550 aber entband ihn davon, so weit er es nicht selbst für gut halte. Nur wenn die Constitution verändert und Häuser und Collegien aufgelöst werden sollten, war eine Berathung nothwendig. Sonst aber ernennt der General nach Gutdünken die Vorsteher der Provinzen, Collegien und Häuser, nimmt auf und entlässt, dispensirt und straft; was der Papst für die Kirche ist, ist er für den Orden, desswegen wurde auch von ihm gesagt, dass er *Christi vices gerit.* Um jedoch die absolute Gewalt des Generals nicht ganz ohne Aufsicht und Beschränkung zu

lassen, waren ihm vier Assistenten beigegeben, die nach jeder Generalswahl von der Congregation gewählt wurden. Wie immer ein Jesuite den andern beobachtet, so hat auch der General unter seinen Assistenten seinen bestellten Warner und Ermahner, seinen Censor und Admonitor. Liess er sich nicht warnen, so hatten die Assistenten das Recht, eine allgemeine Congregation zu berufen, um über den General zu richten. Gewählt wurde der General auf einer von den Assistenten berufenen Congregation von Abgeordneten aus jeder Provinz, die aber nur Professen von vier Gelübden sein konnten.

Wenn man auf das Phantastische, Schwärmerische, überspannt Ascetische in den ersten Anfängen der Gesellschaft der Jesuiten zurücksieht, so kann man nur erstaunen über den Erfolg ihrer Wirksamkeit. Es ist aber schon auch darauf aufmerksam gemacht worden, wie schon in Ignatius selbst auch wieder etwas sehr Berechnendes, eine nach den Umständen sich richtende praktische Tendenz lag, und so phantastisch das Wesen der Jesuiten ursprünglich war, so war doch eben damit auch eine höchst energische Willenskraft verbunden, die sie fähig machte, das einmal in's Auge gefasste Ziel, auch wenn es sich nach den Umständen bald so bald anders modificirte, mit derselben Entschiedenheit zu verfolgen. In dem ganzen Streben der Jesuiten ist daher Methode, Consequenz, planmässige, praktische Berechnung. Ueberall war es ihnen vor allem um die Hauptsache zu thun, die sie, so bald sie für sie feststand, nie mehr aus dem Auge verloren; daher stellte sich ihnen alles, was für sie Gegenstand ihres Strebens war, unter den Gesichtspunkt des Verhältnisses, in welchem Zweck und Mittel zu einander stehen, und es konnte für sie von Anfang an nicht der geringste Zweifel darüber stattfinden, dass das Mittel durch den Zweck bedingt sei. Man sieht diess schon an der Art und Weise, wie sie überhaupt ihre Aufgabe auffassten. Bei allem, was sie Eigenthümliches haben, sind doch auch sie ein Mönchsorden; aber wie ganz anders erscheint bei ihnen das Mönchswesen, als bei allen andern Mönchen, und wie sehr unterscheiden sie sich auch von den Bettelmönchen, mit welchen sie zunächst zusammengehören! Wie die Bettelmönche in der Geschichte des Mönchslebens durch die praktische Tendenz Epoche machen, mit welcher sie das Mönchsleben dem gewöhnlichen Leben wieder anzunähern und mit den

Interessen desselben in die innigste Verbindung zu setzen suchten, so gilt dasselbe auch von den Jesuiten, nur gehen sie darin noch viel weiter und entfernen sich in demselben Verhältniss von den Bettelmönchen, wie diese von den ältern Mönchen, sie bilden daher die dritte Hauptform in der Entwicklungsgeschichte des Mönchslebens. In ihnen legt eigentlich das Mönchsleben vollends seinen mönchischen Charakter ab, von mönchischer Weltentsagung ist bei ihnen so wenig noch die Rede, dass vielmehr gerade das Weltleben, das Gesellschaftsleben in allen seinen Kreisen, und zwar am meisten in seinen höchsten, da wo Staat und Kirche den Mittelpunkt der sie bewegenden Kräfte haben, das eigentliche Element ist, in welchem sie leben. Religiöse Uebungen, wie sie sonst den Mönchen zur Pflicht gemacht waren, waren nicht Sache der Jesuiten. Von dem zeitraubenden Horassingen der Mönche wurden sie gleich Anfangs, schon in ihrer *formula vivendi* vom Jahr 1540, dispensirt. Auch mit der Ascese, meinte schon Ignatius selbst, so gross gleich anfangs sein Eifer für sie war, solle man es nicht übertreiben, und mit Fasten, Nachtwachen und Kasteiungen weder seinen Körper schwächen, noch dem Dienste des Nächsten zu viel Zeit entziehen. Auch in der Arbeit empfahl er Maass zu halten. Man solle das muthige Ross nicht allein spornen, sondern auch zähmen, man solle sich nicht mit so viel Waffen beschweren, dass man dieselben nicht anwenden könne, und sich nicht dergestalt mit Arbeit überhäufen, dass die Freiheit des Geistes darunter leide. So wurde überhaupt von den Jesuiten alles, was sie noch Mönchisches an sich hatten, dem praktischen Zweck untergeordnet. Eine neue Entwicklungsform des Mönchslebens konnte nur dadurch sich geltend machen, dass einem der stehenden drei Mönchsgelübde eine neue entweder allgemeinere oder speciellere und intensivere Bedeutung gegeben wurde. So war es bei den Bettelmönchen mit dem Armuthsgelübde. Bettelmönche wollten auch die Jesuiten sein, da ein neuer Orden, wie der der Jesuiten, nicht unter demjenigen zurückbleiben konnte, was bisher als die höchste Stufe des Mönchslebens galt; bei keinen andern Mönchen konnte man aber deutlicher sehen, was es mit dem Armuthsgelübde auf sich hatte, als bei den Jesuiten. Darin lag für die Jesuiten nicht die Bedeutung und der eigentliche Nerv des Mönchslebens, das Hauptgewicht legten sie auf das dritte Gelübde, das des Gehorsams, bei welchem sie

so sehr etwas Besonderes vor allen andern Mönchen voraus haben wollten, dass sie, nicht zufrieden, den Gehorsam gegen die Ordensobern auf's Höchste geschärft zu haben, aus dem Gehorsam in dem speciellen Sinn, in welchem sie ihn nahmen, auch noch ein eigenes viertes Gelübde machten. Es hängt auch diess mit der praktischen Tendenz der Jesuiten zusammen. Je grossartiger ihr Streben war, um so enger mussten sie sich an die höchste Macht der Kirche anschliessen. Wie wir schon bisher die Mönche, und insbesondere die Bettelmönche, als die streitbare Kriegsmacht der Kirche bezeichnet haben, so trifft diese Vergleichung ganz besonders bei den Jesuiten zu. Sie gleichen in ihrer Organisation einem wohlgeordneten, auf's beste disciplinirten, in strenger Einheit zusammengehaltenen, mit völliger Hingebung seinem Führer ergebenen Kriegsheer, das sich ganz zur Verfügung des Papstes stellte, und von ihm auf alle Punkte gestellt werden konnte, auf welchen das Interesse der Kirche am meisten bedroht war.

Hiemit ist auch schon die Frage beantwortet, was die eigentliche Aufgabe der Jesuiten und der Zweck ihrer Wirksamkeit war. Er begriff alles in sich, was für die katholische Kirche und das Papstthum nach der damaligen Lage der Verhältnisse das Wichtigste sein musste. Ursprünglich zwar wollten sie auf die Bekehrung der Unglaubigen ausgehen, in kurzem aber kamen sie zur Einsicht, dass es auch innerhalb der christlichen Kirche selbst Unglaubige genug gebe, die sie zum Gegenstand ihrer Thätigkeit machen können. So wurde nun zwar jenes Erste nicht ganz aufgegeben, und auch darin haben die Jesuiten einen in's Grosse gehenden Thätigkeitstrieb entwickelt, ihre Hauptaufgabe wurde aber jetzt die Bekämpfung des Protestantismus, und zwar wollten sie nicht blos seinem weiteren Umsichgreifen eine Schranke setzen, sondern auch das von ihm schon gewonnene Gebiet der katholischen Kirche wiedererobern, und die Alleinherrschaft des Papstthums so viel möglich herstellen. Die Erreichung dieses Hauptzwecks ihres Strebens ist ihnen in einem weit grösseren Umfang gelungen, als man nach den so bedeutenden Fortschritten glauben sollte, welche der Protestantismus in den nachher wieder katholisch gewordenen Ländern schon gemacht hatte. Durch sie hauptsächlich geschah es, dass die Gegenreformation in den österreichischen Ländern, in Baiern und so manchen andern deutschen Gebieten ausgeführt

13 *

wurde, auch Belgien, das schon halb protestantisch gewesen, wurde durch sie zu einem der am meisten katholischen Länder. „Höchst merkwürdig", sagt Ranke (Fürsten und Völker 3. S. 404), „bleibt alle Mal die rasche und dabei so nachhaltige Verwandlung, welche in allen diesen Ländern hervorgebracht ward. Soll man annehmen, dass der Protestantismus in der Menge noch nicht recht Wurzel gefasst hatte, oder soll man es der Methode der Jesuiten zuschreiben? Wenigstens liessen sie es an Eifer und Klugheit nicht fehlen. Von allen Punkten, wo sie sich festgesetzt, ziehen sie in weiten Kreisen umher. Sie wissen die Menge zu fesseln, ihre Kirchen sind die besuchtesten, nach allen Wallfahrtsorten sieht man die Glaubigen unter ihren Fahnen heranziehen: Menschen, die eben noch eifrige Protestanten gewesen, schliessen sich jetzt den Processionen an." Ueberall gingen sie besonders darauf aus, den alten katholischen Aberglauben wieder zu erwecken, und ihm in der so leicht erregbaren Phantasie des Volks eine neue Nahrung zu geben. Je eifriger das Volk an seinem Wunderglauben hing, um so mehr war die Herrschaft des Katholicismus auch durch den Fanatismus des Ketzerhasses gesichert. Wie die Jesuiten ganz besonders auf die grosse Masse des Volks zu wirken suchten, so waren sie hauptsächlich auch darauf bedacht, ihrer Thätigkeit eine so viel möglich nachhaltige Wirkung zu geben. Sie wollten nicht blos die von der katholischen Kirche Abgefallenen wieder zu ihr zurückbringen, sondern auch den Katholicismus dem innersten Leben der Völker einpflanzen. In dieser Beziehung zeugt nichts mehr von der berechnenden Klugheit und dem methodischen Geist der Jesuiten, als der Eifer, mit welchem sie sich alle Mühe gaben, den Schulunterricht, die Erziehung und Bildung der Jugend in ihre Hände zu bringen. Es ist diess eine sehr wichtige und in der That auch sehr glänzende Seite ihrer Wirksamkeit. Die Jesuiten strengten nicht nur alle Kräfte an, um auf Universitäten mit dem Ruhm der Protestanten zu wetteifern, sondern sie widmeten auch ihren Fleiss ganz besonders der Leitung der lateinischen Schulen. Darauf legte schon Lainez grosses Gewicht, in der Ueberzeugung, dass auf den ersten Eindruck, den der Mensch empfange, für sein ganzes Leben das Meiste ankomme. Es lag ihm viel daran, die untern Klassen mit tüchtigen Lehrern zu besetzen. Die Jesuiten leisteten auch wirklich hierin, wie sich nicht verkennen liess, nicht Unbedeutendes.

Man fand, dass die Jugend bei ihnen in einem Halbjahr mehr lerne, als bei andern in zwei Jahren, selbst Protestanten übergaben ihnen ihre Kinder. Unter den der höhern, namentlich katholisch-theologischen Bildung gewidmeten Anstalten oder Collegien nahm seit dem Jahr 1551 das Collegium Romanum die erste Stelle ein. Neben demselben wurde auf den Antrag des Ignatius von Papst Julius III. im Jahr 1552 das Collegium Germanicum in Rom als theologische Bildungsanstalt für Deutsche zur Vertheidigung des römischen Katholicismus in Deutschland gegründet und der Leitung der Jesuiten übergeben. Es wurde das Vorbild für eine neue Art geistlicher Bildungsanstalten, die Seminare, die nach einer Verordnung der Tridentiner Synode in jeder Diöcese errichtet werden sollten. Den Jesuiten war in ihren Schulen und Collegien ein sehr weites Feld eröffnet, um auf den Geist des heranwachsenden Geschlechts einzuwirken, sie hatten ausserdem auch alle Gelegenheit, hervorragende Talente, die sie schon in jüngern Jahren kennen lernten, für ihre Gesellschaft zu gewinnen. Unstreitig trugen so auch die Schulen und Collegien der Jesuiten sehr Vieles dazu bei, ihnen besonders in den höheren Lebenskreisen einen so vielvermögenden Einfluss zu verschaffen. Es war jedoch auch diess nur ein Theil ihres allgemeinen Strebens, alle Lebensverhältnisse so viel möglich zu beherrschen, und die katholische Weltanschauung, die das Princip ihres Wirkens war, dem ganzen Geist der Zeit aufzudrücken. Da auf dem strengkatholischen Standpunkt die Kirche ihren Hauptgegensatz am Staat hat, so musste auch die Tendenz der Jesuiten hauptsächlich dahin gehen, die Staatsgewalt dem Absolutismus der Kirche zu unterwerfen. Seit dem Mittelalter hatte sich aber gerade in politischer Hinsicht selbst in den katholischen Staaten so Vieles geändert, dass, was damals Gegenstand eines offenen Kampfes war, jetzt nur noch indirect versucht werden konnte. Ein eigener Weg hiezu war die von den Jesuiten aufgestellte Theorie der Volkssouverainetät. Es kann befremden, diese Ansicht gerade von den Jesuiten vertreten zu sehen, es hat diess jedoch seinen guten Grund. Nicht um das Volk zu heben, sondern nur um die fürstliche Gewalt zu erniedrigen, sollte sie ihren Ursprung aus dem Volke nehmen, wie auch schon Gregor VII. in demselben Interesse das Königthum aus dieser Quelle abgeleitet hatte. Je niedriger die Gewalt der Fürsten und Könige stand, je weniger

sie etwas Göttliches in sich hatte, um so reiner stand dagegen die Kirche in ihrem göttlichen Charakter da. Das Wichtigste war aber die praktische Folgerung, die man aus der Lehre von der Volkssouverainetät zog. Haben die Fürsten und Könige ihre Gewalt von dem Volk, so hat das Volk das Recht, sie ihnen auch wieder zu nehmen. Unverhüllt stellten die Jesuiten den Grundsatz auf, ein König könne wegen Tyrannei und Vernachlässigung seiner Pflichten von dem Volk abgesetzt, und dann von der Mehrheit der Nation ein Anderer an seine Stelle gewählt werden, namentlich dürfe ein Fürst dann abgesetzt, ja getödtet werden, wenn er die Religion verletze. Solche Lehren wurden selbst in einem allgemein verbreiteten, und noch dazu von dem *Magister sacri palatii* revidirten Handbuch für Beichtväter vorgetragen. Der spanische Jesuite Mariana, welcher *de rege et regis institutione* 1598 schrieb, sprach mit Bewunderung von Jac. Clement, dass er *cognito a theologis, quos erat sciscitatus, tyrannum jure interimi posse, caeso rege ingens sibi nomen fecit*. Ausführlich entwickelte er, wie man zu verfahren habe, um einen Tyrannen aus dem Wege zu schaffen. Wenn auch die *quaestio facti in controversia* sei, *quis merito tyrannus habeatur*, so sei doch die *quaestio juris in aperto, fas fore tyrannum perimere*. Wenn die Tyrannenmörder entkommen, so seien sie ihr ganzes Leben lang als grosse Heroen zu ehren, sei diess aber nicht der Fall, so fallen sie als eine *grata superis, grata hominibus hostia*, und werden wegen ihres edlen Unternehmens von der ganzen Nachwelt gepriesen. Grösser sei es, den Feind des Staats offen anzugreifen, aber ein nicht geringeres Werk der Klugheit sei es, Schlauheit und Hinterlist anzuwenden, was keine Bewegung verursache und mit geringerer öffentlicher und persönlicher Gefahr verbunden sei. Es ist auch diess sehr bezeichnend für das ganze Wesen der Jesuiten: sie sahen es recht gern, wenn ein fanatischer Dominicaner, wie Jac. Clement, mit gezücktem Schwert auf den Tyrannen stürzte, aber mit solchem Fanatismus zugleich in sein eigenes Verderben zu rennen, war nicht ihre Sache, sie zogen in jedem Fall den Weg der List und Intrigue vor, und fanden es am vortheilhaftesten, statt so Vieles auf das Spiel zu setzen, die politischen Machthaber dadurch in ihre Gewalt zu bringen, dass sie sich als Beichtväter und Gewissensräthe, als Lehrer und Erzieher der Prinzen, und unter verschiedenen andern Namen an allen

katholischen Höfen festsetzten, und alles mit dem Netze ihrer geheimen Machinationen umgarnten. Wie sie ihre Ansicht vom Tyrannenmord nur darauf stützen konnten, dass eine solche That zum entschiedenen Nutzen der Kirche gereiche, so mussten sie, wenn sie einmal selbst ein solches Verbrechen für zulässig hielten, überhaupt die Maxime haben, dass im Interesse der Religion und der Kirche alles erlaubt sei, und selbst das grösste Verbrechen gerechtfertigt werden könne. Diess bringt auch die Consequenz des Katholicismus von selbst so mit sich. Wer die Kirche in ihrer hierarchischen Gestaltung so unbedingt für das absolut Göttliche hält, wie diess das Princip des Katholicismus erfordert, kann auch dem Sittlichen nur einen bedingten und relativen Werth zuschreiben. Sittliche Rücksichten müssen daher immer nachstehen, wenn nicht anders als durch ihre Verläugnung das erreicht werden kann, was man für den absolut göttlichen Zweck der Kirche hält.

Hier ist daher auch der Punkt, von welchem aus die Moral der Jesuiten die ihr eigenthümliche Wendung nahm. Eine grössere Verkehrung und Untergrabung aller moralischen Begriffe kann es nicht geben als in der Moral der Jesuiten, die in der That nichts anderes ist, als die völlige Aufhebung aller Moral. Man muss daher fragen, wie dieselbe Gesellschaft, die nichts höher stellte als das Interesse der Religion und der Kirche, und für ihre Zwecke mit der unbedingtesten Hingebung sich aufzuopfern schien, in der Moral diese Richtung nehmen konnte. Und doch ist das Eine die natürliche Folge des Andern. So leicht man es auch nehmen mag, das Sittliche dem vermeintlich Religiösen unterzuordnen, so macht sich das Sittliche doch immer wieder in seiner absoluten Macht geltend. Auch wenn man der Meinung ist, der Zweck der Religion und der Kirche gebiete Unsittliches, muss doch das Unsittliche immer erst den Schein des Sittlichen annehmen, es muss irgendwie vor dem sittlichen Bewusstsein gerechtfertigt werden. Wie kann diess aber anders geschehen, als auf dialektische Weise? Dialektisch war daher auch das ganze Verfahren der Jesuiten in der Moral. Sie suchten die Begriffe so zu theilen und zu analysiren, und durch alle möglichen Distinctionen und Restrictionen so abzuschwächen, dass das, was das eigentliche Wesen der Sünde ausmachte, entweder völlig verschwand, oder auf ein Minimum herabgesetzt wurde. Sie sagten nicht geradezu, man dürfe auch sündigen, die Sünde sei

etwas völlig Indifferentes, diess wäre ein gar zu grosser Widerspruch gegen das sittliche Bewusstsein, sie zeigten nur, was man nach den gewöhnlichen Begriffen für eine Sünde halte, sei, genauer betrachtet, keine Sünde. Nach ihrer Moral konnte man auch das Sündhafteste thun und doch kein Sünder sein, es kam nur darauf an, dass man sich über das Wesen der Sünde recht verständigte, sich keine falsche Vorstellung davon machte, und eben diess wollten sie durch die dialektischen Erörterungen und Definitionen erreichen, die den Hauptinhalt ihrer moralischen Werke ausmachen. Statt dass sonst die Sittenlehre, und wie jede sittliche Religion, so auch das Christenthum, es sich zur Aufgabe macht, den Menschen von der Schuld der Sünde zu befreien und ihn darüber zu belehren, wie er das Böse durch Gutes zu überwinden habe, wird dagegen die Moral der Jesuiten mit dem Bösen weit einfacher dadurch fertig, dass sie sagt, was man für Sünde hält, ist keine Sünde, und wenn auch an gewissen Handlungen etwas von Sünde und Schuld haftet, so lässt sich diess so leicht beseitigen, dass niemand sich darüber eine Sorge machen und seine gewohnte Lebensweise ändern darf. Die Jesuiten hoben jeden Ernst der Sünde auf, nach ihrer Lehre kann der Mensch nichts leichter nehmen als die Sünde, es ist nur eine irrige Vorstellung, wenn er meint, es habe mit seinen Sünden so Vieles auf sich. Daher huldigten sie auch in dogmatischer Hinsicht immer am liebsten denjenigen Ansichten, die in der Austilgung jedes Restes der Erbsünde aus der Natur des Menschen am weitesten gingen, und so wenig wurde von ihnen eine Einwirkung der Gnade zur Aufhebung der Sünde als wesentliches Bedürfniss anerkannt, dass sie im Grunde den Menschen schon ganz wie er von Natur ist, für das hielten, was er in sittlicher Beziehung sein soll. Wie sie schon in Hinsicht der dogmatischen Grundanschauung, auf welcher die Sittenlehre beruht, die laxesten Begriffe hatten, so ging überhaupt ihr ganzes Streben dahin, jeden Nerv des sittlichen Handelns zu zerschneiden. Den Beweis hievon geben vor allem die allgemeinen moralischen Grundsätze, die sie an die Spitze ihres Moralsystems stellten. Bekannter ist in dieser Beziehung nichts, als der Probabilismus der jesuitischen Moral. Man kann thun, was man nach einer wahrscheinlichen Meinung für erlaubt hält, wenn auch das Gegentheil vor dem Gewissen sicherer ist. Ich darf sogar meine mehr probable und sichere Meinung aufgeben und der eines Andern

folgen, wenn nur diese ebenfalls wahrscheinlich ist. Bei jeder Handlung kommt es demnach nur darauf an, dass man sich irgend einen Grund auch für das Gegentheil denken kann, oder die Auctorität irgend eines Lehrers anzuführen weiss; so kann man ohne Bedenken auch das Gegentheil dessen thun, was das Gewissen als seine Forderung ausspricht. Durch den Probabilismus werden selbst die grössten Sünden und Verbrechen etwas ganz erlaubtes. Da die Jesuiten alles mögliche für erlaubt erklärt, selbst Diebstahl, Mord, Ehebruch vertheidigt haben, so darf man sich nur auf die Auctorität eines solchen Lehrers berufen, und man ist auch zu allen Handlungen dieser Art hinlänglich berechtigt. Denn erlaubt ist alles, wofür sich irgend ein probabler Grund anführen lässt, und probabel ist alles, was einmal irgend ein Doctor gravis gesagt hat. Da es nicht darauf ankommt, die Probabilität einer Meinung an sich zu prüfen, sondern nur überhaupt etwas Probables zu haben, was, so wenig es auch an sich probabel ist, irgend jemand für probabel hält, so ist klar, wie völlig indifferent dadurch das ganze sittliche Handeln wird. Welcher Unterschied ist noch zwischen dem Guten und Bösen, wenn das eine so probabel ist, wie das andere? Jesuitische Canones derselben Art sind die *methodus dirigendi intentionem*, vermöge welcher man jede böse Handlung begehen kann, wenn man dabei nur nicht das eigentlich Böse in ihr, sondern irgend etwas Erlaubtes und Nützliches im Auge hat, und die Lehre von der *reservatio* und *restrictio mentalis*, dem Vorbehalt. Es ist erlaubt, zweideutig zu reden mit dem Vorbehalt, die Worte nur in dem für den Sprechenden vortheilhaften Sinn zu nehmen; da es aber nicht immer möglich ist, zweideutig zu reden, so kann man auch deutliche Worte gebrauchen, so dass man die *restrictio mentalis* im Stillen einschiebt. So kann jemand schwören, eine von ihm begangene That nicht begangen zu haben, wenn er im Stillen die Restriction macht: heute, oder: ich schwöre, nemlich, dass ich sage, dass ich diess oder jenes nicht gethan habe. Nach der Anleitung solcher Grundsätze zielt die jesuitische Behandlung der Moral durchaus nur dahin, alles was Sünde heisst zu beseitigen und aufzuheben. Wenn sie in ihrem Moralsystem die zehn Gebote erörtern, so besteht ihre Erörterung nicht darin, bei jedem Gebot zu zeigen, wie der Mensch zur Erfüllung des von Gott Gebotenen verpflichtet ist, sondern vielmehr, wie er von der Erfüllung des göttlichen Ge-

bots zu entbinden und jede Uebertretung desselben als etwas l
sündliches anzusehen ist. Die sogenannten Erlassünden komı
ohnediess bei ihnen gar nicht in Betracht, es versteht sich von sel
dass sie keine Sünden sind, aber auch Todsünden gibt es nach ih
Lehre eigentlich nicht, indem sie den Begriff einer Todsünde
definiren, dass in der That nichts schwerer ist, als eine so schw
Sünde, wie eine Todsünde ist, zu begehen. Um eine Todsünde
begehen, muss der Verstand das Böse in der Handlung vollstän
erkennen, und der Wille vollständig und frei einstimmen. Was a
das Erstere betrifft, die Erkenntniss der Sünde, so stellen die
suiten ihren Begriff einer *ignorantia invincibilis* in einem Sinne
dass es beinahe zur Unmöglichkeit wird, eine solche Sünde zu l
gehen. Dasselbe gilt auch vom Willen, da der Wille durch die l
kenntniss bedingt ist. Wenn also der Wille ohne Ueberlegu
und reifliche Erwägung etwas begehre oder verabscheue, thue o
unterlasse, ehe der Verstand habe untersuchen können, ob es b
sei, es zu thun oder zu unterlassen, so sei eine solche Handlı
weder gut noch böse, weil, ohne dass der Verstand darüber refl
tire, die Handlung nicht freiwillig, also keine Sünde sei. Ei
solchen Mangel an Reflexion nehmen aber die Jesuiten auch
solchen Handlungen an, deren moralische Verwerflichkeit im s
lichen Bewusstsein klar genug ausgesprochen ist, wie bei Mo
Meineid, Diebstahl, Ehebruch. Da sich auch bei Handlungen die
Art immer irgend ein subjectives Motiv denken lässt, so ist ihı
diess genug, um eine solche Handlung, als eine nicht gerade abso
böse, auch für keine Todsünde zu halten. Ein besonders wichti
Theil der jesuitischen Moral, die ja vorzugsweise Casuistik w
ist die Lehre von den Sakramenten und in dieser namentlich
Lehre von der Busse. Sie gehört wesentlich dazu, wenn man
ganze Anlage und Tendenz der jesuitischen Moral recht dur
schauen will. Hatten sie bewiesen, dass das, was nach der Lel
des Christenthums und der Kirche und nach dem Gewissen
Menschen für Sünde gilt, gar keine Sünde sei, indem sie zeigt
wie man sündigen könne, ohne das Gewissen zu verletzen, Gott
beleidigen und den Geboten der Kirche zuwider zu handeln,
blieb doch immer noch etwas übrig. Trotz aller Bemühungen,
Sünde ganz von den Menschen hinwegzubringen, gab es imı
noch Handlungen, die man nur für Sünden erklären konnte, ı

gegen welche das einzige Mittel Beichte und Busse waren. Auch in dieser Beziehung war das Streben der Jesuiten einzig darauf gerichtet, jeden Ernst der Sünde aus dem Leben der Menschen hinwegzutilgen. Alles, was die Sünde in der Busse für den Menschen zur Folge hat, sollte ihm so leicht und angenehm gemacht werden, dass er gar nicht weiss, wozu es eine Busse gibt. Die Jesuiten rühmten daher sich selbst, durch ihre Bussmethode werden Sünden schneller gesühnt als sie begangen werden, die meisten Menschen beflecken sich kaum mit der Sünde, so seien sie schon wieder von ihr rein gewaschen. Kein Wunder daher, dass ihre Beichtstühle nie leer wurden, dass sie selbst mit Recht von sich sagen konnten: *poenitentium numerò paene obruimur*. Sie nahmen es mit dem wichtigsten Theil der Busse, mit der Reue, so leicht als möglich. Wenn jemand die Sünde bereut und dabei nicht denkt, dass das daraus erfolgende Uebel von Gott verhängt sei, so sollte zwar diese Reue unzureichend sein, wenn er aber denkt, dass das gegenwärtige Uebel ihm von Gott zur Strafe der Sünde zugeschickt sei, so sollte diese Reue genügen. Die *contritio* ist ohnediess nicht nothwendig, aber auch die *attritio* ist selbst für schwere Sünden schon in dem Falle hinreichend, wenn sie blos aus Furcht vor den zeitlichen Strafen der Sünde stattfindet. Bei der Lehre von der Beichte kann man nur über die Schamlosigkeit erstaunen, mit welcher sie in allen ihren Vorschriften eigentlich nur eine Anweisung darüber geben, wie man den Beichtvater im Beichtstuhl am besten betrügen kann. Sie sagen ausdrücklich, auf die Erforschung des Gewissens sei blos ein mittelmässiger Fleiss zu verwenden; man brauche nicht ferner an sein vergangenes Leben zu denken, sollte einem noch etwas einfallen, was er in der Beichte nicht angegeben zu haben scheine, so könne er sich überreden, dieses sei doch geschehen. Es sei gar keine Verpflichtung da, die Sünden im Gedächtniss zu behalten, man brauche blos die zu beichten, die Einem einfallen. Sünden, die man nicht für solche halte, dürfen unbeschadet der Vollständigkeit der Beichte ausgelassen werden, wenn die Unwissenheit eine unüberwindliche sei; man brauche eine schwere Sünde nicht zu beichten, wenn man fürchte, dass der Beichtvater aus Schwäche an derselben Aergerniss nehme, oder wenn man fürchte, dass man durch die Entdeckung einer schweren Sünde seinem Rufe sehr schaden werde, oder wenn ein Anderer als Theilnehmer dadurch infamirt werde. Wenn einer auch aus-

drücklich erkläre, er wolle eine Generalbeichte ablegen, so lüge e nicht, wenn er blos einige Sünden beichte, andere nicht, die Beicht väter wissen ja selbst am besten, dass man in einer Generalbeicht nicht alle Sünden beichte, die sonst schon gehörig gebeichtet seien ja wenn der Beichtende auch lüge, so würde er doch nur lässlicl sündigen, weil es ja nur einen unbedeutenden, zur Beichte ga nicht nothwendigen Punkt betreffe. So war es bei den Jesuiten im mer nur darauf abgesehen, Gott um alles zu betrügen, was der gött lichen Gerechtigkeit irgend einen Anspruch auf den Menschen gib Aus dem Verhältniss des Menschen zu Gott soll jedes sittliche Mo ment herausgenommen und nichts Anderes übrig gelassen werden als was den Menschen in die äusserlichste Beziehung zu Gott setz Bei der Pflicht, Gott über alles zu lieben, fragt der Jesuite vor allem wie oft und wann sind wir schuldig, Gott zu lieben, und meint, e sei genug, wenn wir ihn am Ende unseres Lebens lieben, oder all Jahre einmal, man müsse es nur nicht bis auf's dritte oder viert Jahr verschieben, in jedem Fall aber müsse man Gott in der Todes stunde lieben, weil wir nach dem Gesetze der Selbstliebe verbunde seien, jede Gefahr der Verdammung zu vermeiden und unser ewige Heil sicher zu stellen, so weit wir können. Wenn wir auch, sag ein anderer dieser ehrwürdigen Väter, Gott lieben sollen kurz nach her, wenn wir zum Gebrauch der Vernunft gekommen sind, wen wir schon aufmerken und die Gründe, Gott zu lieben, schon in un erwägen können, so sei diess doch nicht so gemeint, dass es gleic eine Sünde wäre, wenn wir es nicht thun. Es sei billig und gerech gewesen, dass Gott in dem Gesetze der Gnade und des neuen Te staments jenes harte und schwere Gebot, zur Erlangung der Recht fertigung eine vollkommene Reue, d. h. den Akt der Liebe zu er wecken, aufhob, billig sei es gewesen, dass er die Sakramente einsetzte, die den Mangel der Liebe ersetzen, und nicht eine s schwierige Gemüthsstimmung, wie die der Liebe Gottes ist, erfor dern. Denn sonst würden ja die Christen, welche doch Gottes Kin der sind, das Wohlgefallen ihres himmlischen Vaters nicht leichte erlangen, als die Juden, die nur Knechte Gottes waren. Als de höchsten Zweck Gottes bei der christlichen Offenbarung betrachte ten die Jesuiten die Absicht Gottes, dem Menschen den Weg zu Seligkeit so leicht als möglich zu machen, und sie selbst rühmte sich, diesen von Gott geoffenbarten Heilsweg eben durch ihre Mora

vollends recht leicht gemacht zu haben. Da man nämlich durch ihre Behandlung der Moral mit so verschiedenen Meinungen über die moralischen Gebote bekannt wird und nach ihrer Probabilitätslehre sich bald an diese, bald an jene probable Meinung halten kann, immer an diejenige, die jedem gerade am besten convenirt, so versteht man jetzt erst recht, wie wahr der Ausspruch Jesu ist, dass sein Joch sanft und seine Last leicht sei. *Profecto,* sagt Escobar, *dum video, tot diversas sententias in rebus moralibus circumferri, divinam reor providentiam fulgurare, quia ex opinionum varietate jugum Christi suaviter sustinetur. Superna providentia cautum, plures operationum moralium vias exponi, rectamque inveniri posse actionem, sive juxta unam, sive alteram opinionem homines operentur.*

Betrachtet man den Entwicklungsgang, welchen das Christenthum in der katholischen Kirche von Anfang an genommen hat, wozu man vom protestantischen Standpunkt aus alles Recht hat, als eine fortgehende Verfälschung des ächten Christenthums, so ist in der That die jesuitische Moral das Extrem dieser Richtung. Aus einer Heilsanstalt zur Erlösung von der Sünde ist das Christenthum in der Moral der Jesuiten eine Anweisung zum Sündigen, zur Heuchelei und Lüge, zum Selbstbetrug und Betrug gegen Gott, zur frivolsten Gottesläugnung, eine wahrhaft diabolische Lehre geworden. Nimmt man noch dazu, mit welcher raffinirten Wollust und detaillirten Analyse die Jesuiten in ihren Erörterungen des sechsten Gebots alles, was sich über geschlechtliche Verhältnisse jeder Art Obscönes, Schmutziges, Verabscheuungswürdiges sagen lässt, offen und unverhüllt darlegen, so sieht man auch hier in eine Schamlosigkeit und Gemeinheit der Gesinnung hinein, welche ohne Zweifel in der Geschichte der Menschheit beispiellos ist. Jeder heidnische Naturalist und Atheist ist in Vergleichung mit den jesuitischen Moraltheologen eine sittlich reine Erscheinung. Es ist sehr charakteristisch, mit welcher Liebe diese Moralisten, die doch auch das Keuschheitsgelübde der Mönche abgelegt haben, ganz besonders auf solche Punkte bei jeder Gelegenheit zu reden kommen. Aber auch eigene Werke haben sie dieser Materie gewidmet und es darf hier namentlich das Werk des spanischen Jesuiten Thomas Sanchez *de sacramento matrimonii* in drei Bänden vom Jahre 1592, nicht unerwähnt bleiben, als unübertroffenes Muster für alles, was die

Jesuiten hierin zu leisten vermochten. Ein Doctor der Sorbonne, Petrus Aurelius, charakterisirte es als ein *opus non gloriandum sed pudendum, tam immani curiositate, tam inrisa in rebus spurcissimis et infandis et monstrosis et diabolicis perscrutandis sagacitate horrendum, ut mirum sit, pudoris alicujus hominem ea sine rubore scripsisse, quae quiris modestioris ingenii vix sine rubore legat. Portenta ista sunt, animorum insidiae, incentiva libidinum, schola flagitiorum.* Dieses Urtheil gilt von der Moral der Jesuiten überhaupt, und man kann daher, wenn man das ganze Gebiet derselben überblickt, nur fragen, wie eine solche Erscheinung innerhalb des Christenthums auch nur möglich war. Diese Frage ist nicht so leicht zu beantworten, und man würde sehr irren, wenn man meinte, sie sei nur eine zufällige Eigenthümlichkeit dieser Väter. Wie die Jesuiten selbst eine aus der ganzen Consequenz des Katholicismus hervorgegangene Erscheinung sind, so hat auch ihre Moral ihre sehr weit zurückliegenden Wurzeln. Die Aeusserlichkeit der Richtung, die das Christenthum erhielt, sobald es zum Christenthum der katholischen Kirche wurde, die Beurtheilung des sittlichen Werths nach bestimmten äussern Handlungen, die Einführung von Anstalten, welche die evangelische Sündenvergebung auch wieder an bestimmte äussere Handlungen knüpften, die zur Abbüssung der Sünde geschehen sollten, alles diess konnte nur darauf hinwirken, die sittlichen Begriffe dadurch abzuschwächen, dass sie von der Einheit des sittlichen Bewusstseins sich ablösten. Wie nachtheilig musste in dieser Hinsicht schon die Eintheilung der Sünden in Erlass- und Todsünden sein! Sobald der Maasstab der sittlichen Beurtheilung nicht das sittliche Leben im Ganzen ist, wie es nur der Gegenstand des sittlichen Bewusstseins jedes Einzelnen ist, sondern die Beschaffenheit der einzelnen Handlungen, an welche freilich der Priester allein sich halten kann, um sie so oder anders zu klassificiren und nach ihrem sittlichen Werth zu taxiren, ist es damit schon darauf abgesehen, das sittlich Zurechnungsfähige so eng als möglich abzugrenzen, und wenn die Erlassünden nicht mehr als Sünden gerechnet werden, so wird dasselbe bald auch an den Todsünden versucht werden. Durch geschickte Eintheilung und Unterscheidung kann das, was den eigentlichen Begriff der Sünde ausmacht, immer weiter hinausgerückt werden. In dieser Hinsicht ist die jesuitische Moral nur die weitere Ausbildung der dialektischen

Methode, die schon der alten Casuistik zu Grunde lag, deren Eigenthümlichkeit eben darin bestand, dass sie, ohne sich um die Sittlichkeit im Ganzen zu bekümmern, sich nur an das Einzelne hielt, nur nach den einzelnen Gewissensfällen fragte, und im Interesse des Beichtstuhls, für den sie bestimmt war, dem Beichtenden die Absolution so viel möglich zu erleichtern suchte. Auf diesem Wege ging die jesuitische Moral weiter fort, und schon der Reiz, welchen eine solche dialektische Aufgabe hat, musste für den Scharfsinn der Jesuiten verlockend sein. Es waren ja schon die Prämissen da, um alles, was Sünde heisst, dialektisch vollends hinwegzuschaffen. Das weitere Hauptmoment aber, um die Entstehung der jesuitischen Moral zu erklären, ist die Stellung der Jesuiten zu dem Papstthum und der katholischen Kirche. Machten sie es zu ihrer Hauptaufgabe, den Absolutismus der katholischen Kirche aufrecht zu erhalten und auf allen Punkten, auf welchen er zerrissen war, wiederherzustellen, so konnte ihre Moral nur die specielle Durchführung des allgemeinen Grundsatzes sein, dass der Zweck das Mittel heilige, und um so viel möglich alle zu gewinnen, müssen sie auch allen alles werden. Beides ist für die Jesuiten und ihre Moraltheorie gleich charakteristisch. Konnten sie mit dem erstern dieser beiden Grundsätze alles für erlaubt erklären, auch bei den grössten Verbrechen, wofern sie nur zum Nutzen der Religion und der Kirche geschahen, sich über alle Gewissensscrupel hinwegsetzen, so gestattete ihnen der letztere, alle gegebenen Verhältnisse für ihre Zwecke zu benützen. Wie die Moral der Jesuiten, statt die Sünde zu bekämpfen und zu überwinden, sich mit ihr befreundet und sich auf die gefälligste Weise mit ihr abzufinden weiss, so ist sie in der That nichts anderes, als eine in's Grosse gehende Accommodation an die Schwachheiten, Neigungen, Leidenschaften, sündlichen Gewohnheiten der Menschen überhaupt und insbesondere an alles dasjenige, was damals, als die Moral von den Jesuiten am eifrigsten bearbeitet wurde, in den geselligen Verhältnissen der herrschende sittliche Geist der Zeit war. Ihre Moral ist ein treues Sittengemälde jener Periode vom Ende des 16. bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts. Was damals in der grossen Masse des Volks, ganz besonders aber in den höhern Ständen und an den Höfen der katholischen Länder, die stehende Sitte und der allgemeine Ton der Zeit war, haben sie sich angeeignet, moralisch gerechtfertigt und für die Sittenlehre

des Christenthums ausgegeben. Mit ihren moralischen Grundsätzen konnte man das sinnlichste, ausschweifendste, lasterhafteste Leben führen, und dabei nicht nur ein guter katholischer Christ sein, sondern sich sogar den Schein eines einzig nur für Religion und Kirche begeisterten und ihrem Interesse alles Andere aufopfernden Menschen geben. Das ist der Geist der Lüge und Heuchelei, des mehr als pharisäischen Scheinchristenthums, das jesuitische Gift, das in alle Verhältnisse des Lebens eindrang und die zuvor schon in so hohem Grade vorhandene sittliche Corruption jener Zeiten nicht nur unendlich vergrösserte, sondern auch noch mit dem Namen des Christenthums sanctionirte. Den Zweck aber, welchen die Jesuiten bei allem diesem hatten, haben sie so vollständig erreicht, als nur immer geschehen konnte. Indem sie der Sinnlichkeit, den Leidenschaften und Lastern der Menschen schmeichelten, sich allen gefällig erwiesen, um allen alles zu sein, haben sie sich dadurch selbst eingeschmeichelt und sich die Zuneigung und den Beifall aller derer verschafft, welchen nichts erwünschter war, als eine solche Auctorität, die es ihnen so leicht möglich machte, das sinnlichste Weltleben mit dem heiligsten Schein zu vereinigen. So konnte es ihnen, da sie ungeachtet ihrer so weiten Verbreitung in allen Ländern und allen Kreisen der Gesellschaft durch die Organisation ihres Ordens und die Einheit ihres Strebens auf's innigste mit einander verbunden waren und ihren gemeinsamen Zweck nie aus dem Auge verloren, nicht schwer werden, zuletzt alles in ihre Hand zu erhalten und alle Verhältnisse des Lebens mit ihrem offenen und geheimen Einfluss zu beherrschen. Sie waren unstreitig die regierende Macht der katholischen Kirche, und selbst das Papstthum, dessen Stütze sie sein wollten, wurde von ihnen so abhängig, dass es im Grunde auch nur ein Mittel für ihre Zwecke war. Ehe die Päpste sich dessen versahen, waren auch sie von dem Netze der jesuitischen Politik so umstellt, dass sie nicht wussten, wie sie demselben sich wieder entwinden sollten. Die katholischen Höfe, an welchen sie sich festgesetzt hatten, wurden ohnediess durch ihren geistlichen Einfluss und noch mehr durch die geheimen politischen Machinationen, mit welchen sie als die vollendeten Meister der Intriguenkunst ihre Hand überall im Spiel hatten, so beherrscht, dass es nicht befremden kann, wenn es in der Folge hier gerade zuerst zu einem Bruche kam, durch welchen die ganze Existenz des Ordens in Frage gestellt wurde.

Noch ehe der Orden seine bestimmter entworfene Verfassung
alten hatte, verbreitete er sich unglaublich schnell nicht blos
ch die meisten Länder Europa's, sondern auch in andere Welt-
ile. Die günstigste Aufnahme fand er zuerst in Portugal. Der
len war noch nicht förmlich bestätigt, als der portugiesische
f von Ignatius sechs seiner Schüler verlangte, um sie in Indien
Bekehrung der Heiden zu gebrauchen. So viele glaubte Ignatius
i seiner noch schwachen Gesellschaft nicht abgeben zu können,
l schickte daher nur zwei, Simon Rodriguez und Franz Xaver
h Portugal, die sich bei dem Könige Johann III. so empfahlen,
s er sie nicht nach Indien gehen lassen wollte. Allein Xaver,
nnend von Bekehrungseifer, liess sich nicht zurückhalten. Er
n mit der portugiesischen Flotte im Jahr 1542 nach Goa, der
iptstadt des diesseitigen Indiens, und eröffnete daselbst den
sionen der Jesuiten einen sehr ausgedehnten Wirkungskreis.
less war auch der in Portugal zurückgebliebene Rodriguez nicht
thätig. Der König Johann liess zu Coimbra ein prächtiges Colle-
im bauen, das Ignatius, dem es nun nicht mehr an Mannschaft
lte, schon im J. 1542 mit sechzig Ordensgliedern versehen hatte.
r Orden wurde hier bei der Gunst des Hofs bald sehr reich und
ichtig, erregte aber auch gleich anfangs die laute Unzufriedenheit
s Volks. Je mehr die Jesuiten vom Hof begünstigt wurden, desto
ermüthiger und ausschweifender wurden sie. Von Portugal aus
sten die Jesuiten bald auch in Amerika festen Fuss. Auf der
otte, die König Johann im Jahr 1549 nach Brasilien schickte,
hifften sich auch sechs Jesuiten ein. Auch in Spanien mach-
n sie schon damals, da der Hof sie unterstützte, glückliche
rtschritte. Doch fehlte es nicht an Männern, die ihre ränke-
ichtige gefährliche Politik wohl durchschauten. Der berühmte
ominicaner-Theologe Cano bezeichnete sie, als sie sich im Jahr
548 zu Salamanca niederlassen wollten, mit so starken Zügen
s falsche Apostel, als Vorläufer des Antichrists, dass sie sich nur
it Mühe gegen den Hass des Volkes behaupten konnten. Cano
gte schon damals voraus, wenn die Jesuiten so fortfahren, so
erden die Könige ihnen bald gerne widerstehen wollen, aber
nen nicht mehr widerstehen können. In andern Städten Spaniens
idersetzten sich besonders die Bischöfe ihren Privilegien und An-
massungen. Allein solche Schwierigkeiten wusste die Kunst und

Thätigkeit der Jesuiten auch in andern Ländern meistens leicht zu überwinden. Am schnellsten breitete sich der Orden in Italien aus. Mehrere Städte Italiens wandten sich selbst an den Papst, um sich von ihm Jesuiten zu erbitten. In Deutschland waren es die Jesuiten Le Jay, Bobadilla, Faber und Canisius, die ihrem Orden Eingang zu verschaffen suchten. Sie spielten schon auf den Reichstagen zu Worms und zu Regensburg eine nicht unbedeutende Rolle, traten überall als heftige Gegner der Reformation und Eiferer für das Ansehen des Papstes auf, und wirkten den Vermittlungsversuchen auf eine für den Kaiser selbst beleidigende Weise entgegen. Sie bemühten sich vorzüglich, die Gunst der Höfe zu gewinnen. Nirgends gelang ihnen diess besser als in Baiern und Oesterreich. In Baiern bauten ihnen die Herzoge Wilhelm und sein Sohn Albert die ansehnlichen Collegien zu Ingolstadt und München, in Oesterreich rief sie der Kaiser Ferdinand nach Wien, und der Jesuite Canisius brachte es durch seinen Einfluss am Hof bald dahin, dass die Universitäten Wien und Prag in die Hände seines Ordens kamen. Canisius, der am kaiserlichen Hofe alles galt, hat der Sache der Reformation in den Ländern, über welche Ferdinand herrschte, unendlich viel geschadet. In die Niederlande kamen die Jesuiten zuerst von Frankreich aus, als sie hier vertrieben wurden. Sie machten in Löwen viele Proselyten, man war ihnen aber, da sie sogleich Anstoss gaben, nicht sehr gewogen, und wollte ihnen, ungeachtet der spanische Hof sich für sie verwandte, die Ansiedlung unmöglich machen. Dennoch fanden sie, besonders da Lainez selbst im Jahr 1562 nach Holland kam, Mittel, in Löwen, Antwerpen und andern Städten Collegien zu errichten, und die Niederlande wurden trotz des Widerstandes, welchen ihnen der Magistrat überall entgegensetzte, eine ihrer bedeutenderen Provinzen. Am wenigsten Glück hatten die Jesuiten in Frankreich, so sehr es ihnen schon unter Ignatius darum zu thun war, sich daselbst festzusetzen. Er schickte gleich anfangs sechzehn seiner Jünger dahin, unter dem Vorwand zu studiren. Aber der Krieg zwischen Frankreich und Spanien nöthigte acht derselben, die Spanier waren, Frankreich zu verlassen und in die Niederlande zu gehen. Auch die übrigen richteten nichts aus: die Pariser fanden an den sonderbaren Bettlern, die man für Heuchler hielt, gar zu wenig Geschmack. Dennoch wusste Ignatius durch den Cardinal Karl von Lothringen bei

dem Könige Heinrich II. im Jahr 1550 die Erlaubniss für seine Gesellschaft auszuwirken, dass sie wenigstens in Paris sich ein Haus und ein Collegium erbauen und nach ihren Regeln und Statuten leben dürfe. Nun aber erhob sich das Parlament mit dem kräftigsten Widerspruch. Die Errichtung eines neuen Ordens sei gegen ausdrückliche ältere Synodalgesetze (die Lateran-Synode vom Jahr 1215). Die Exemtion der Jesuiten von den Censuren der Landesbischöfe sei gegen die Freiheiten der gallicanischen Kirche, und endlich sehe man nicht ein, warum eine Gesellschaft, die sich die Bekehrung der Ungläubigen zum Geschäft mache, ihre Wohnsitze nicht lieber in der Türkei und im Mohrenland aufschlage, als in der Mitte der Christenheit. Derselben Ansicht waren auch der Bischof von Paris und die Sorbonne. Die letztere stellte auf Veranlassung des Parlaments ein Gutachten, das eine ebenso nachtheilige als wahre Charakteristik der Jesuiten enthielt und dadurch berühmt wurde, dass in der Folge sich alles bestätigte, was schon damals im Jahr 1554 von allen Doctoren der Sorbonne vorausgesagt wurde. Doch die Jesuiten liessen sich durch diese so ungünstigen Auspicien nicht zurückschrecken, und schlichen sich dafür nur um so mehr in die Gunst des Hofes ein. Da sich das Parlament dem Ansinnen des Hofs zu Gunsten der Jesuiten fortdauernd widersetzte, so erklärten die Jesuiten, um den Hauptanstoss hinwegzuräumen, der in ihren den Freiheiten der gallicanischen Kirche widerstreitenden Privilegien lag, sie seien bereit, auf alle ihre vom römischen Stuhl erhaltenen Freiheiten und Exemtionen Verzicht zu thun, und allem zu entsagen, was den Reichsgesetzen, der gallicanischen Kirche, den Concordaten zwischen dem römischen Stuhl und den Königen von Frankreich und den Rechten der Bischöfe und Geistlichen zuwider sein sollte. Der Bischof von Paris willigte unter dieser Bedingung in ihre Aufnahme. Das Parlament aber gab nicht nach, und verwies die Entscheidung der Sache an die Synode oder das Colloquium zu Poissy. Hier erschien Lainez selbst, und setzte sich bei der Versammlung sosehr in Ansehen, dass die Aufnahme der Jesuiten wirklich bewilligt wurde, wiewohl auch jetzt nur unter grossen Beschränkungen. Die Jesuiten mussten auf ihre Privilegien verzichten. Sie bauten sich nun sogleich ein geräumiges Collegium in Paris, und legten auch sogleich an den Tag, wie wenig sie gesonnen waren, das gegebene Verspre-

chen zu halten. Es dauerte nicht lange, so kamen sie mit der Universität Paris, welcher sie einverleibt werden wollten, in einen Streit, der grosses Aufsehen erregte. Mit grossem Enthusiasmus führte die Sache der Universität im Parlament Stephan Pasquier in einer berühmten Rede, in welcher er zwar auch Ignatius mit Luther zusammenstellte, welche beide auf verschiedene Weise gleiche Zwecke verfolgen und alle göttliche und menschliche Rechte verwirren, aber dagegen ein um so wahreres Gemälde von der List, dem Aberglauben, der Heuchelei, den boshaften Kunstgriffen der Jesuiten entwarf, welche bald die Ruhe der ganzen Welt stören und alle Throne durch ihre Angriffe gefährden werden. Die Sache blieb nach dem Wunsche des Hofs, auf welchen die Jesuiten grossen Einfluss hatten, unentschieden, und die Jesuiten erhielten wenigstens die Erlaubniss, bis zur endlichen Entscheidung ihre Schulen zu eröffnen und den Unterricht der Jugend fortzusetzen. Die bald darauf folgenden unruhigen Zeiten, die Bürgerkriege und Streitigkeiten der Liguisten und Hugenotten gaben ihnen eine erwünschte Gelegenheit, sich zu vergrössern und sich einen weitgreifenden Einfluss zu verschaffen, sie machten sich aber auch durch die Rolle, die sie dabei spielten, durch den Verdacht, den an Heinrich III. begangenen Königsmord veranlasst zu haben, durch den erwiesenen Antheil, den sie an einem Mordanschlag gegen Heinrich IV. hatten, und durch die Weigerung, Heinrich IV., da ihm von ganz Frankreich als König gehuldigt wurde, den Eid der Treue zu leisten, allgemein verhasst. Bei dieser Stimmung gegen die Jesuiten kam nun die Universität auf ihre schon seit 30 Jahren unterbrochene Streitsache zurück und drang jetzt auf ihre gänzliche Vertreibung aus dem ganzen Königreich. Die Sache wurde auch jetzt wieder vor dem Parlament verhandelt und die Advocaten der Universität und der Geistlichkeit, die sich an jene anschloss, Anton Arnauld und Louis Dolle sprachen mit allgemein bewunderter Beredsamkeit gegen die Jesuiten, deren schändliche Umtriebe und Grundsätze sie enthüllten. Dennoch kam es auch jetzt durch die geheimen Künste der Jesuiten zu keiner Entscheidung, obgleich der erste Präsident des Parlaments Augustin Thuanus, der Oheim des Geschichtschreibers, am Schlusse der Sitzung erklärte, dass dadurch das Leben des Königs gefährdet sei. Wenige Wochen nachher im Jahr 1594 versuchte Johann Chastel, ein Schüler der Jesuiten, einen

Meuchelmord an dem König Heinrich IV., welchem dieser nur durch eine zufällige Bewegung noch entging. Nun hatte der Abscheu gegen die Jesuiten den höchsten Grad erreicht, und es erfolgte der Parlamentsschluss, in welchem zugleich mit der Verurtheilung des Königsmörders die Jesuiten verurtheilt wurden, als Verführer der Jugend, als Störer der öffentlichen Ruhe, als Feinde des Königs und des Staats in einer Frist von drei Tagen ihr Haus und Collegium, und in 15 Tagen das ganze Königreich zu räumen, widrigenfalls sie als Majestätsverbrecher bestraft würden. Ihre Güter wurden eingezogen und allen Unterthanen bei der Strafe des Hochverraths verboten, ihre Kinder in auswärtige Schulen der Jesuiten zu schicken. Zugleich wurde der Pater Guignard, Rector des Jesuitencollegiums, weil er in Schriften den Königsmord gepriesen hatte, zum Strange und zum Feuer verurtheilt. Gleichwohl wurde der Parlamentsbeschluss nicht nur nicht strenge genug befolgt, sondern nach einigen Jahren, im Jahr 1603, von Heinrich IV. selbst, ungeachtet der abmahnenden Vorstellungen, die ihm das Parlament und der Herzog Sully machten, zurückgenommen. Heinrich fürchtete den Papst und die gefährliche Rache der Jesuiten. Ob er bald darauf für diese Schwäche durch den Meuchelmord büssen musste, der ihm im Jahr 1610 durch Ravaillac's Hand das Leben raubte, ist zwar nicht ganz entschieden, aber es hat alle Wahrscheinlichkeit, dass die Jesuiten auch daran ihren Antheil hatten. In England, wo sie von Anfang an allem aufboten, die katholische Religion und das Ansehen des Papstes nicht sinken zu lassen, wurden sie in demselben Jahr, in welchem Heinrich IV. fiel, von dem Könige Jacob I. vertrieben. Sie hatten sich auch hier als die gefährlichsten Feinde des Throns und des Staats gezeigt, eines Antheils an der berüchtigten Pulververschwörung verdächtig gemacht und sich geweigert, dem Könige den Eid der Treue zu schwören. Aus ähnlichen Ursachen wurden sie auch von den Niederlanden, von der Republik Venedig und andern Staaten aus ihrem Gebiete verbannt. Ueberhaupt zogen sich die Jesuiten überall, wohin sie sich verbreiteten, in kurzer Zeit Argwohn und Hass zu, aber demungeachtet, trotz aller Erschütterungen und Reactionen, die von Anfang an aus einer richtigen Ahnung und Ansicht der Völker gegen die Jesuiten hervorgingen, war der Orden durch die für seinen Zweck treffliche innere Verfassung, durch die Tausende von Mitgliedern, die in

allen Ländern und in allen Welttheilen für sein Interesse thätig waren, durch die einflussreichsten und ausgedehntesten Verbindungen, durch Reichthum und Macht in kurzer Zeit auf's festeste gegründet. Die Jesuiten selbst feierten im vollen Bewusstsein der Grösse und Bedeutung ihrer Gesellschaft ihr erstes Säcularfest im Jahr 1640 durch eine sehr glänzende Beschreibung ihrer Fortschritte, Verdienste und Schicksale in der *Imago primi seculi Societatis Jesu, a Provincia Flandro-Belgica ejusdem Societatis repraesentata. Antverpiae 1640*, ein Prachtwerk von 952 Folioseiten.

Diess waren die rüstigen und vielgewandten Streiter, welche das in ihnen selbst in einer neuen Form verjüngte Papstthum gegen die protestantische Religion und Kirche in's Feld stellte. Die ursprüngliche Tendenz der *Societas Jesu* war eine durchaus polemische gegen die Protestanten, welche sie durch alle Mittel, durch geheime Künste und durch offene Gewalt zu beeinträchtigen, zurückzudrängen und zur alten Kirche herüberzuziehen suchten. Sehr natürlich gehen wir daher von den Jesuiten zu einem andern Hauptpunkt der Geschichte der katholischen Kirche in ihrem Verhältniss zur protestantischen über, zu den Bedrückungen und Verfolgungen, welche die Protestanten in katholischen Ländern erlitten. Die mehr oder minder geheime Triebfeder aller dieser Bewegungen gegen die Protestanten waren überall die Jesuiten.

3. Die Verfolgungen der Protestanten in katholischen Ländern.

Die Länder, die hier in Betracht kommen, sind die unter katholischen Herrschern stehenden, in welchen die Reformation eine grössere Zahl von Anhängern erhalten hatte, als in andern katholischen, namentlich das zum österreichischen Staat gehörende Ungarn, ferner Polen, und besonders Frankreich.

In Ungarn hatten sich, wie bemerkt wurde, zahlreiche evangelische Gemeinden gebildet. Ungeachtet der Bemühungen der katholischen Gegenpartei, die katholische Religion aufrecht zu erhalten, nahmen sie eher noch zu, und der Beschluss, welchen Ferdinand mit den ungarischen Ständen auf dem Reichstage zu Pressburg im Jahr 1548 fasste, dass der Katholicismus in dem ganzen Reich wiederhergestellt werden solle, hatte keine Wirkung. Noch günstiger war den Protestanten in Ungarn die Regierung Maximi-

lians II. 1564—1576, der selbst evangelische Gesinnungen hegte, und Religionsverfolgungen hasste. Auch sein Sohn Rudolf II. gestattete in den 20 ersten Jahren seiner Regierung den Protestanten in Ungarn dieselbe Religionsfreiheit; seit dem Jahr 1597 verrieth er eine geänderte Gesinnung und im Jahr 1604 wurden da und dort den Protestanten Kirchen weggenommen, ihre Prediger vertrieben und ihnen gottesdienstliche Handlungen in den Häusern bei strengster Strafe verboten. Auf dem zu derselben Zeit gehaltenen Reichstag zu Pressburg nahm der Kaiser auf die Beschwerden der Protestanten so wenig Rücksicht, dass er sogar scharfe Strafe darauf setzte, Religionsbeschwerden auf Reichstagen vorzubringen. Allein ein auf's neue ausbrechender Krieg mit den Türken, und die Bewegungen, welche Stephan Botskai, Fürst von Siebenbürgen, ein Anhänger der reformirten Kirche, im Einverständniss mit den ungarischen Protestanten gegen den Kaiser machte, veranlassten den im Jahr 1606 mit Botskai geschlossenen Wiener Frieden, in welchem die so eben erwähnte Verordnung des letzten Reichstags aufgehoben und den Protestanten von dem Kaiser das Versprechen gegeben wurde, dass sie in der freien Ausübung ihrer Religion nicht gestört und alle weggenommenen Kirchengüter ihnen zurückgegeben werden sollen. Im Jahr 1608 liess der Erzherzog Matthias, als König von Ungarn, den Wiener Religionsfrieden unter die ungarischen Reichsgesetze eintragen, gleichwohl wurde der Genuss desselben den Protestanten immer mehr verkümmert, als Matthias, der seit dem Jahr 1612 Kaiser war, dem Jesuiten Peter Pazmany, einem schlauen und thätigen Gegner der Protestanten, im Jahr 1615 das Erzbisthum Gran übertragen hatte. Man zog durch verschiedene Mittel die vornehmsten Grossen, die sich zur protestantischen Religion bekannten, zu der katholischen herüber und entriss den Protestanten ihre Kirchen. Diese Bedrückungen nahmen unter Ferdinand II. und III. noch zu. Da die Protestanten vergeblich klagten, so wandten sie sich an den protestantischen Fürsten von Siebenbürgen, Georg Rakoczy, der sich nun mit den Schweden verband, siegreich in Ungarn eindrang, und den Kaiser im Jahr 1645 zu einem Vergleich nöthigte, nach welchem den Protestanten ihre Religionsfreiheit, den vertriebenen Predigern ihre Stellen, den Gemeinden ihre entrissenen Kirchen zurückgegeben, und die Verletzungen des Religionsfriedens streng geahndet werden sollten.

Dieser zu Linz ausgefertigte Friedensschluss wurde zwar ebenfalls in die Reichsgesetze eingerückt, ungeachtet des Widerspruchs der katholischen Stände, die Protestanten erhielten jedoch von 400 Kirchen, die sie zurückforderten, nur 90 mit Mühe zurück, und wurden unter dem Einflusse der Jesuiten fortdauernd beunruhigt. Nachtheilige Folgen für die Protestanten hatte die Verschwörung, die im Jahr 1671 in Ungarn aus einer beinahe allgemeinen Unzufriedenheit mit dem Kaiser entstand. Als sie entdeckt wurde, schenkte der Kaiser der Beschuldigung williges Gehör, die Protestanten seien die Urheber derselben, und als Ketzer auch Aufrührer, welchen man die bisherige Duldung nicht länger gestatten könne. Den Beweis dafür führte Georg Barsony, Bischof zu Grosswardein, in einer eigenen kleinen Schrift: *Veritas toti mundo patefacta s. Caesaream et Regiam majestatem non obligari, tolerare in Hungaria sectas Lutheranorum et Calvinianorum 1671.* Seine Gründe waren: 1. der Wiener Frieden sei mit Bedingungen geschlossen, die theils an sich ungültig, theils von den Protestanten verletzt seien. 2. Dieser Frieden sei nicht mit Zustimmung aller Reichsstände geschlossen, und 3. die Lutheraner seien von der augsburgischen Confession, die Calvinisten von dem schweizerischen Bekenntniss abgewichen. Es begann nun eine für die Protestanten sehr harte Zeit. Unter dem Vorsitz des Erzbischofs von Gran wurde zu Pressburg ein grösstentheils aus jesuitisch gesinnten Bischöfen bestehendes Gericht niedergesetzt, vor welchem sich alle evangelischen Prediger und Schullehrer stellen mussten, um zu erklären, ob sie ihrem Berufe entsagen und katholisch werden wollen. Geschreckt durch die Strafen, durch die man sie wie Aufrührer und Majestätsverbrecher behandelte, unterzeichneten 236 das Versprechen, dass sie in Kirchen und Schulen nicht mehr lehren wollen. Die, welche sich weigerten, wurden theils in Gefängnisse geworfen, theils grausam zu Tode gequält, theils als Galeerensklaven nach Neapel verkauft. Die letztern wurden durch den holländischen Admiral Ruiter im Jahr 1676 wieder in Freiheit gesetzt. Die evangelische Religion wurde in Ungarn beinahe ganz unterdrückt. Auf dem Reichstage zu Oedenburg im Jahr 1681 wurde zwar endlich den Protestanten wenigstens soviel wieder eingeräumt, dass sie statt der verlornen Kirchen an gewissen Orten neue erbauen, und die verwiesenen Prediger zurückkehren dürfen.

Allein ausserdem, dass diess nur als willkürliche Gnade des Landesherrn angesehen werden sollte, wurde es nicht einmal gehalten. Die Jesuiten hatten das Uebergewicht, und die Protestanten, als Aufrührer betrachtet, wurden fortdauernd bedrückt.

In Polen hatte die evangelische Lehre, besonders unter der milden und duldsamen Regierung des Königs Sigmund August, und unter dem Schutze mehrerer ihr günstigen Grossen, glücklichen Fortgang gehabt. Lutheraner, Reformirte, böhmische Brüder, Socinianer waren mit der katholischen Partei und unter sich ziemlich ungestört zusammen. Als nach Sigmund August's Tode im Jahre 1572 die Wahl vieler polnischen Grossen auf den Herzog Heinrich von Anjou, den Bruder des Königs von Frankreich, zu fallen schien, fand man, da Heinrich als heftiger Verfolger der Hugenotten bekannt war, für gut, zur Sicherung der Religionsfreiheit einen Religionsfrieden zu schliessen, der unter dem Namen *Pax dissidentium* für alle in der Religion abweichende christliche Religionsparteien zu Stande kam und auf dem polnischen Reichstage im Jahr 1573 förmlich angenommen wurde. Als Heinrich zum König von Polen gewählt war, musste er unter den Bedingungen, die ihm vorgelegt wurden, auch diesen Religionsfrieden, ungeachtet er nach dem Wunsche der katholischen Partei auszuweichen suchte, beschwören. Ohne Weigerung beschwor denselben Frieden Stephan Bathori, Fürst von Siebenbürgen, der schon im Jahr 1574 Heinrich auf dem polnischen Throne folgte, und aus eigener Ueberzeugung die Religionsfreiheit aufrecht erhielt. Als aber im Jahr 1587 Sigmund III. König der Polen wurde, ein schwedischer Prinz, der als Zögling der Jesuiten zur katholischen Kirche übergetreten war, änderte sich das Verhältniss der Parteien bald. Die Protestanten wurden beschränkt und bedrückt, und der Name der Dissidenten wurde jetzt, da die katholische Partei immer mehr das Uebergewicht erhielt, blos noch den von der katholischen Kirche abweichenden Parteien beigelegt. Nach einem Reichsgesetz vom Jahre 1622 sollte die katholische Religion die im Lande herrschende und der König katholisch sein. Die evangelische Religionspartei wurde mehr und mehr eine blos geduldete und politisch beschränkte. Doch zeigte sich diess mehr erst in der folgenden Periode als in der jetzigen, und Polen gehörte in dieser Periode unter diejenigen katholischen Länder, in welchen die katholische Religion am wenigsten in einem feindlichen Verhältniss zur protestantischen stand.

Dagegen kam es nirgends zu heftigeren und schrecklicheren Ausbrüchen des Religionshasses, als in Frankreich, wovon die Hauptursachen in der Zahl der Anhänger der Reformation, dem Einfluss der Jesuiten, und besonders in der Vermischung der Religionssache mit dem politischen Parteigeist, der damals in Frankreich herrschte, lagen.

König Franz I. war nicht ohne Sympathien für den Protestantismus, es war sogar nicht in seinem Sinn, dass die reformirende Gesellschaft zu Meaux gesprengt wurde, er wagte es aber nicht, dem Eifer, mit welchem die Sorbonne auf die Vollziehung der alten Gesetze drang, entgegenzutreten. Doch knüpft sich die Bedeutung, welche der Protestantismus in der Folge in Frankreich erhielt, auch darin an seine Regierung, dass seine geistreiche Schwester, die Königin Margaretha von Navarra, ihre protestantische Gesinnung um so freier äusserte. So wurde in dem kleinen Gebiet von Bearn, auf das die Sorbonne nicht unmittelbar einwirken konnte, das zu Meaux zerstörte Werk fortgesetzt. Unter Heinrich II. nahm die Zahl der Protestanten zu, ungeachtet der strengen Verfolgungen, welche besonders durch die Wachsamkeit der Sorbonne über sie ergingen. Noch unter Franz I. hatten ganze Städte, wie Caen, Rochelle, Poitiers eine entschiedene Hinneigung zur Reform gezeigt. Im Jahr 1555 wagte es eine Congregation zu Paris, in ihrer Mitte eine Taufhandlung zu vollziehen. In Kurzem bildeten sich andere kleine Gesellschaften, in der Normandie, längs der Loire, in Orleans, Tours, Blois, Angers, Poitiers. Um das Jahr 1558 zählte man im Ganzen schon 400,000 erklärte Reformirte, die auch schon in einem engern Zusammenhang unter einander standen. Im Mai des Jahrs 1559 gaben sie sich zu Paris eine gemeinschaftliche Verfassung, nach dem Muster der Genfer Kirche. Ein Consistorium, wie das zu Genf, wurde auch in den französischen Gemeinden eingeführt. Keine Gemeinde sollte etwas über die andere zu sagen haben, für die allgemeinen Geschäfte wurden Versammlungen der Abgeordneten, Besprechungen oder Synoden, je nachdem ihr Kreis enger oder weiter war, angeordnet und ein allgemeines Glaubensbekenntniss wurde angenommen. Es war diess der erste Anfang einer kirchlichen Organisirung, auf der andern Seite hatten aber die Reformirten nicht blos die Sorbonne, die Geistlichkeit und das von ihrem Einfluss beherrschte Volk, sondern auch den König selbst

sehr entschieden gegen sich. Als im Jahr 1559 im Parlament einige Stimmen sich vernehmen liessen, die auf eine Milderung des bisherigen Verfahrens gegen die Ketzer antrugen, erklärte Heinrich unumwunden, dass er jetzt, nachdem der Friede mit Spanien geschlossen sei, die Ausrottung der Ketzer sein vornehmstes Geschäft sein lassen werde. Ehe er jedoch dazu schreiten konnte, starb er noch im Jahr 1559. Sein Tod brachte nun, da Franz II. erst sechszehn Jahre alt war, und der Cardinal von Lothringen, Karl Guise, die Leitung der Geschäfte in seine Hände bekam, die Partei empor, die in den jetzt sich entspinnenden Kämpfen eine so bedeutende Rolle spielte, das lothringische Geschlecht der Guise, die Söhne des Herzogs Claude von Guise. Der Cardinal machte sich die strengste Handhabung der geistlichen Gesetze zum Grundsatz. Alle geheimen religiösen Zusammenkünfte waren bei Todesstrafe verboten, jede Begünstigung eines Angeklagten galt als Verbrechen. Das Volk in Paris fand an solchen Executionen Vergnügen, allein gegen den Cardinal bildete sich eine Opposition, an deren Spitze die Bourbonen, der König Anton von Navarra und der Prinz von Condé zu stehen kamen, deren Stellung dadurch besonderes Gewicht erhielt, dass man die bestehende Staatsgewalt für keine eigentlich rechtmässige halten konnte. Es erregte Anstoss, dass die nächsten Prinzen von Geblüt von der Regierung ausgeschlossen sein sollten, während die Guisen eigentlich Fremde seien. Hiemit war nun schon der Gegensatz zweier Parteien gegeben, deren Häupter ebensosehr ein politisches als ein religiöses Interesse vertraten. Der protestantischgesinnte Adel schloss sich an die Bourbonen an, die strengkatholische Partei an die Guisen. Die zum Widerstand geneigte Unzufriedenheit mit der Herrschaft der Guisen äusserte sich zuerst durch die Verschwörung von Amboise. Diesen Namen hat sie von dem Schloss Amboise, wo sich damals im Jahre 1560 der Hof befand. Was an der Sache war, ist in ein noch immer nicht aufgehelltes Dunkel gehüllt. Doch war sie wichtig genug, um die erste Veranlassung zur Entstehung das Namens Hugenotten zu geben. Es liegt dem Namen die bekannte Sage vom wilden Jäger, wüthenden Heer zu Grunde. Diese Sage schloss sich, wie anderswo an andere berühmte Namen, so in der Gegend von Tours an den Namen Hugo Capet's an. Der Name Hugenotten bezeichnet zunächst eine plötzlich erscheinende tumultuarische Menge. In der Gegend von Tours

und in Tours selbst kam es damals, zur Zeit der Verschwörung von Amboise, zu blutigen Händeln zwischen herangezogenen Edelleuten und königlichen Truppen. Da nun öfters plötzlich bewaffnete Schaaren erschienen und wieder verschwanden, ohne dass man wusste, was diess zu bedeuten hatte, so nannte man sie das Heer des Königs Hugo oder Hugenotten. Wie es sich auch mit dem Ereigniss von Amboise verhalten mag, es hatte doch die Wirkung, dass der Cardinal von der bisherigen Strenge etwas nachliess. Die eingekerkerten Protestanten wurden freigelassen, und allen, welche Taufe und Abendmahl nach dem Ritus von Genf gefeiert und Predigten der Genfer Geistlichen gehört hatten, Vergebung und Straflosigkeit unter der Bedingueg verkündigt, dass sie sich künftig an die katholische Kirche halten. Statt aber zum katholischen Ritus zurückzukehren, traten die Protestanten bald nachher auf der Notablenversammlung zu Fontainebleau im August des Jahres 1560 mit der Forderung auf, dass das Verbot ihrer religiösen Zusammenkünfte zurückgenommen werde. Der Admiral Coligny, einer der bedeutendsten Männer, der sich längst entschieden, wenn auch nicht gerade öffentlich, zu der neuen Lehre bekannte, brachte hier diese Frage zur Sprache. Er überreichte zwei Bittschriften der in den verschiedenen Theilen des Reichs zerstreuten Gläubigen, wie sich die Anhänger der kirchlichen Reform nannten. In der ersten sagten sie sich von Unternehmungen, wie die gegen Amboise gewesen war, förmlich los, denn nur von Libertinern und Atheisten könne eine solche gebilligt werden; in der zweiten entwickelten sie die Unmöglichkeit, auf kirchliche Versammlungen Verzicht zu leisten, und um diese nicht geheim veranstalten zu müssen, forderten sie den König auf, ihnen Kirchen zur Predigt und zur Feier der Sakramente zu bewilligen. Diess wurde natürlich nicht gewährt, dagegen der Beschluss gefasst, ein Nationalconcil im Januar 1561 und noch im December 1560 eine Versammlung der allgemeinen Stände zu berufen. Ehe aber diese zu Stande kam, starb der König. Sein Tod hatte die wichtige Folge, dass die Guisen nicht mehr dieselbe Gewalt ausüben konnten, wie unter dem, zwar nicht minderjährigen aber schwachen, König Franz II. Da sein Bruder Karl IX. erst im eilften Jahre stand, so nahm nun die Königin Mutter, Katharina Medici, die Wittwe Heinrich's II., eine Nichte des Papstes Klemens VII., das Ruder der Regierung in die Hand; zugleich aber musste nach den

alten Gesetzen und Gewohnheiten des Reichs auch der erste Prinz von Geblüt, der König von Navarra, an der Führung der Geschäfte Antheil erhalten. Auf der Ständeversammlung im December des Jahres 1560 wurde zwar nichts beschlossen, aber doch die Religionsangelegenheit im Interesse des Protestantismus sehr lebhaft zur Sprache gebracht. Da die Protestanten sich überall regten, ihren Gottesdienst jetzt auch öffentlich hielten, gegen Volksbewegungen sich zur Wehre setzten, im Staatsrathe nicht mehr die alte Strenge herrschte, bisweilen sogar mildere Beschlüsse durchdrangen, so wurde schon jetzt das Verhältniss der beiden Parteien ein sehr gespanntes. Im Jahre 1561 wurden die ständischen Abgeordneten auf's Neue nach Pontoise berufen, wo, wie erst Ranke in seiner franz. Gesch. I, S. 230 f. genauer nachgewiesen hat, die durchgreifendsten Reformen zur Sprache kamen. Es war nicht blos von völliger Freigebung des Gottesdienstes, sondern auch vom Verkauf der geistlichen Güter in Masse zum Nutzen des Königs, des Adels und der Stände, und von einer auf die Staatskasse anzuweisenden Besoldung des Klerus, so wie auch noch von Anderem, was erst später durch die Revolution bewirkt wurde, die Rede. Um dieselbe Zeit versammelten sich zu Poissy auf der einen Seite die Prälaten des Reichs, auf der andern die vornehmsten Geistlichen der reformirten Kirche, an deren Spitze Theodor Beza stand. Man versuchte eine Verständigung über die Lehre, konnte aber, wie natürlich, keine beiden Theilen gleich zusagende Formel finden. Bei der grossen Bedeutung, die nun einmal die Reformirten hatten (man zählte im Herbst des Jahres 1561 schon mehr als 2000 reformirte Gemeinden), und bei der Unmöglichkeit, die alten Strafbestimmungen in Anwendnng zu bringen, musste man auf eine gesetzliche Form der Milde bedacht sein. Für diesen Zweck wurden im Januar 1562 Mitglieder aller Parlamente des Reichs zu einer neuen Berathung nach St. Germain berufen, und auf den Grund derselben noch im Januar ein Edikt verkündigt, durch welches alle bisher auf Versammlungen der Protestanten auch ausserhalb der Städte gesetzten Strafen aufgehoben und ihre Predigten, Gebete und Religionsübungen ihnen förmlich erlaubt wurden. Nur sollten sie sich eidlich verpflichten, keine andere Lehre als die in den Büchern des alten und neuen Testaments und im nicänischen Symbol enthaltene zu lehren, sich den bürgerlichen Gesetzen zu unterwerfen, und ihre Synoden nicht ohne Erlaubniss der königlichen Beamten

zu halten. Da auch das Parlament zu Paris nach vergeblicher Weigerung dem dringenden Verlangen des Hofes nachgab und das Edikt registrirte, so schien hiemit das gesetzliche Bestehen der Protestanten auch in Frankreich hinlänglich anerkannt. Allein das alte System wurzelte noch zu tief, als dass nicht ein heftiger Widerstand zu erwarten war, und die Feinde der Reformirten erkannten gar wohl die Gefahr, die ihnen drohte. Das Signal zu den blutigen Scenen, die jetzt folgten, gab das Ereigniss zu Vassy im Jahr 1562. Als Franz Guise, der ältere Bruder des Cardinals von Joinville, das zu seiner Baronie gehörte, nach dem nahen Vassy kam, fand er daselbst eine reformirte Gemeinde, die unter dem Schutze des Edikts ihren Sonntagsgottesdienst in einer Scheune hielt, woran auch viele von seinen Unterthanen theilnahmen. Hier kam es zu einem Zusammenstoss, bei welchem von dem bewaffneten Gefolge des Herzogs viele Reformirte getödtet und noch mehrere verwundet wurden. Die Schuld der That fiel auf den Herzog, welcher in jedem Fall nichts gethan hatte, sie zu verhindern; in Paris aber wurde er wegen derselben, wie wenn er der König selbst wäre, empfangen, und es zeigte sich bei dem Volk und den städtischen Behörden eine so fanatisch katholische Gesinnung, dass der Prinz von Condé für gut fand, Paris zu verlassen. Während die engverbündete katholische Partei, deren Führer die Guisen waren, das Edikt vom Januar in Paris aufhoben, erklärte der Prinz von Condé, die Königin Mutter und der junge König seien in die Gefangenschaft der guise'schen Partei gerathen, er werde ihnen die besten Dienste leisten, wenn er die Waffen in der Hand behalte. Um ihn sammelte sich jetzt der protestantische Adel, nicht blos um die Religion zu vertheidigen, sondern auch um den König und die Königin zu befreien; viele Städte standen auf ihrer Seite, und noch im November des Jahres 1562 erschien der Prinz von Condé mit einer bedeutenden Streitmacht in offenem Feld. Nachdem sein Bruder Anton bei einem Angriff auf Rouen umgekommen, die Schlacht bei Dreux für die Reformirten verloren gegangen, und auf der andern Seite der Herzog von Guise bei der Belagerung von Orleans, das der wichtigste Platz der Reformirten war, von einem fanatischen Hugenotten (Poltrot von Mercy) meuchelmörderisch getödtet worden war, kam es zu einer Uebereinkunft, die am 19. März 1563 zu Amboise in der Form eines Edikts verkündigt wurde. Der protestantische Gottesdienst sollte

ı den Städten, in welchen er in Uebung sei, geduldet, überdiess
en Hugenotten in jedem Amtsbezirk ein Ort zur Ausübung ihres
ottesdienstes angewiesen werden, alle Edelleute sollten das Recht
aben, in ihren Häusern nach ihrem Bekenntniss zu leben, die Ba-
one und Inhaber der hohen Gerichtsbarkeit zugleich mit ihren
nterthanen. Nur in der Hauptstadt Paris und ihrem Bezirk sollte
ie Ausübung der reformirten Religion verboten bleiben. Die Kö-
igin Katharina gab sich Mühe, diesen friedlichen Zustand so viel
öglich aufrecht zu erhalten, aber die Gährung der Parteien dauerte
rt, der Prinz von Condé war vom Hofe entfernt, der Cardinal von
othringen nahm seine alte Stelle wieder ein. Da das Pacifications-
dikt vielfache Beschränkungen erlitt und auch sonst neue Besorg-
isse erwachten, besonders auf die Nachricht von der Ankunft Al-
a's in den Niederlanden, griffen die Protestanten im Jahre 1567
uf's Neue zu den Waffen, und der Hof sah sich genöthigt; ihnen
n März des Jahres 1568 das zu bewilligen, was sie von Anfang
efordert hatten, die Herstellung des Pacificationsedikts in seiner
nbeschränkten Wirksamkeit. Es war zwar jetzt wieder Friede,
llein die Bedingungen desselben empörten das altkatholische Selbst-
efühl, der Friede wurde nicht gehalten, und die katholische Reac-
on griff gewaltig um sich. Auf die Forderung des Papstes wurde
as Pacificationsedikt feierlich zurückgenommen: die Prediger soll-
en das Reich binnen vierzehn Tagen verlassen, kein Reformirter
ıehr zu einem öffentlichen Amte gelangen, denen, welche sich
uhig zu Hause halten würden, sollte die einfache Gewissensfreiheit
ewilligt, die öffentliche Ausübung einer andern als der katholischen
eligion aber bei Todesstrafe verboten sein. Im Jahre 1569 begann
rieder der Krieg. Die Protestanten verloren im Mai des Jahres 1569
lie Schlacht bei Jarnac, in welcher der Prinz von Condé selbst um-
am. Auch die deutschen Truppen, die der Herzog Wolfgang von
weibrücken herbeiführte, wurden im October desselben Jahres bei
loncontour geschlagen. Demungeachtet behaupteten die Protestan-
en, auf ihre feste Stadt Rochelle gestützt, eine solche Stellung, dass
ler Hof, auch wegen der Verhältnisse zu Spanien, sich wieder zum
rieden entschloss, und zwar mussten jetzt den Protestanten, da
as Wort des Königs nach dem letzten Friedensbruch für sie keine
ürgschaft mehr sein konnte, Sicherheitsplätze bewilligt werden,
o alle ihren Aufenthalt nehmen könnten, die sich in ihren Häusern

für gefährdet hielten. Sie erhielten ausser Rochelle noch drei andere Städte dieser Art auf zwei Jahre. Es schien sich damals alles zu einer vollkommenen Verständigung und Versöhnung anzulassen. Während schon davon die Rede war, den Prinzen Heinrich von Navarra, der als das Oberhaupt der Hugenotten erschien, mit der jüngsten Tochter Katharina's, Margaretha von Valois, zu vermählen, kam der Admiral Coligny auf den Gedanken, sich selbst an den Hof zu begeben. Er wurde auf's Beste aufgenommen und stand sogar in einem sehr vertrauten Verhältniss zu dem jungen König. Eben diess aber war es, was den Argwohn Katharina's erregte. Es war ihr unerträglich, den verhassten Gegner, welchem sie so Vieles nicht vergessen konnte, in dieser einflussreichen Stellung am Hofe selbst zu sehen. Sie fasste den Entschluss, sich seiner zu entledigen. In der Woche, in welcher die Vermählung Heinrich's von Navarra mit der Prinzessin Margaretha gefeiert wurde, Freitag den 22. August 1572, wurde auf Coligny, als er aus dem Louvre sich nach seiner Wohnung begab, aus dem Fenster eines Hauses, an dem er vorüberritt und das einem Anhänger der Guisen gehörte, geschossen. Eine zufällige Bewegung war die Ursache, dass der Schuss nicht tödtlich war, sondern nur durch Hand und Arm ging. Der König war empört über die Frevelthat, die Reformirten fassten Misstrauen und wollten schleunig Paris verlassen, liessen sich aber doch, besonders durch Coligny selbst, bestimmen, zu bleiben. Das Misslingen des Mordanschlags gegen Coligny erzeugte, wie aus allem wahrscheinlich wird, jetzt erst den Gedanken der abscheulichen That, die unter dem Namen der Bartholomäusnacht oder der Pariser Bluthochzeit eine der berüchtigtsten in der Geschichte ist. Den ersten Entschluss derselben fasste die Königin Mutter Katharina mit ihrem Sohn Heinrich von Anjou. König Karl hatte anfangs keinen Theil daran, um aber seine Zustimmung und Mitwirkung dazu zu erhalten, begaben sich am 23. des Abends Katharina, Heinrich und einige andere Theilnehmer zum König, um ihn von den gefährlichen Planen in Kenntniss zu setzen, mit welchen die Reformirten den Staat und das Leben des Königs bedrohen, und ihm vorzustellen, dass die Wegräumung Coligny's das einzige Mittel sei, die Ketzer, ihres Führers beraubt, zum Gehorsam zu bringen. Der anfangs widerstrebende König wurde durch diese Arglist so in Wuth gebracht, dass er allen Reformirten in Frankreich den Untergang schwor.

Der Herzog von Guise und der Marschall von Tavannes ordneten sogleich die Ausführung des Mordplanes an. In der Nacht vom 23. August auf den 24. 1572, an welchem das Bartholomäusfest war, wenige Stunden nach der Unterredung mit dem König, um 3 Uhr beim Läuten der Sturmglocke stürzte sich das Volk überall auf die Häuser der Hugenotten, um sie zu morden und ihren Nachlass zu plündern, unter dem Geschrei, der König wolle es und befehle es. Coligny wurde von einer bewaffneten Schaar der Guisen auf seinem Zimmer überfallen, mit dem Schwerte durchbohrt, sein abgehauener Kopf der königlichen Familie geschickt und sein Leichnam der Misshandlung des Pöbels preisgegeben. Vom Hause Coligny's aus verbreitete sich nun ein allgemeines Morden durch alle Strassen und Häuser, wo Reformirte zu finden waren, kein Alter und Geschlecht wurde geschont und die Leidenschaft der Rache hatte freies Spiel. Dem Vorgange der Hauptstadt folgte man, wozu königliche Befehle ausdrücklich aufforderten, auch in mehreren andern Städten und selbst in Dörfern, 30 Tage lang wurde in Frankreich fortgewürgt, und nach glaubwürdigen Zeugnissen sollen in Paris gegen 3000, in ganz Frankreich mehr als 30,000 Reformirte umgekommen sein. Zum Schlusse des Gott wohlgefälligen Werks feierte man in Paris ein kirchliches Dankfest, und der König erklärte im Parlament, eine Verschwörung der Reformirten gegen den Staat und das Leben des Königs habe den Befehl ihrer Ermordung nothwendig gemacht. Die protestantischen Höfe versicherte man, die That habe keine Beziehung auf die Religion, hob aber gleichwohl kurze Zeit nachher alle Duldungsgesetze auf und kündigte laut an, dass alles katholisch werden müsse. Mit Unwillen und Abscheu vernahm man die schwarze Frevelthat in allen protestantischen Ländern, in Madrid aber mit Jubel, und in Rom liess der heilige Vater sie zum Danke gegen Gott durch eine kirchliche Procession begehen und durch eine Denkmünze verewigen.

Man hat öfters behauptet, dass die That schon mehrere Jahre vorher beschlossen und angelegt war. Alle Begünstigungen der Hugenotten, alle Verträge und Friedensschlüsse seien nur eben Acte der Hinterlist gewesen, um ihr Vertrauen zu gewinnen und sie dann dem Verderben zu überliefern. Allein wenn auch vielleicht die mit arglistigen Entwürfen dieser Art wohlvertraute Katharina einen Mordplan gegen die Reformirten schon früher in sich trug,

so kann doch der Entschluss der That in der Gestalt, in welcher sie ausgeführt wurde, erst kurze Zeit vorher zur Reife gekommen sein. Wachler (die Pariser Bluthochzeit, Leipz. 1826) hat diess auf's neue sehr einleuchtend gemacht, und gezeigt, dass das Vertrauen, welches König Karl dem Admiral Coligny schenkte, seine herrschsüchtige Mutter zum ersten Mordentwurf gegen Coligny reizte, aus dessen Vereitlung sodann erst die zweite frevelhaftere That hervorging. Da König Karl damals überhaupt entschlossen gewesen zu sein scheint, selbstständiger zu regieren und sich von der vormundschaftlichen Leitung seiner Mutter freier zu machen, so fürchtete Katharina von dem Ansehen Coligny's um so mehr Gefahr für ihren Einfluss und ihre Sicherheit. Sie also, die furchtbare Frau, die *femina vasti animi et superbi luxus*, wie sie Thuanus nennt, mit Recht der berüchtigten Brunhild zu vergleichen, ist die eigentliche Urheberin der grässlichen That. Man nennt sie die Pariser Bluthochzeit, weil wenige Tage vorher die Vermählung Heinrich's, des Königs von Navarra, mit Margaretha gefeiert wurde; die Feste endeten erst am 21. August, dem Tag vor dem Mordanschlag gegen Coligny. Im Gefolge des Königs von Navarra und des Prinzen von Condé war damals ein grosser Theil des protestantischen Adels nach Paris gekommen. Er war schon früher zur Theilnahme an dem Nationalfeste ausdrücklich eingeladen worden. Dass dabei schon eine meuchelmörderische Absicht zu Grunde lag, lässt sich nach der gegebenen Darstellung nicht wohl annehmen. Ranke (I. S. 325) sagt über die Frage, ob eine grosse Gewaltthat beabsichtigt und von langer Hand her vorbereitet war, sie wäre nie zu entscheiden, wenn wir es mit einem einfachen Gemüthe zu thun hätten, in welchem entgegengesetzte Pläne sich nothwendig ausschliessen. Allein es gebe auch solche Seelen, in denen das nicht der Fall sei; zwei Saiten an ihrem Bogen zu haben, wenn das Eine nicht gelinge, auf das Andere zurückkommen zu können, sei ihnen Bedürfniss und Natur; es gebe eine innere Zweizüngigkeit, welche das Entgegengesetzte zugleich beabsichtigen könne. Indem Katharina noch mit Eifer die Pläne verfolge, welche der einen Richtung ihrer Wünsche und Interessen entsprechen, hege sie doch in der zurückgezogenen Tiefe der Seele das Gefühl, dass ihr die Mittel, die sie ergreife, auch noch zu andern Zwecken dienen können. Eine Versöhnung mit den Hugenotten sei ihr nicht unlieb gewesen, inwiefern sie dadurch

eine grössere und glänzendere Stellung in Europa gewonnen habe. Aber mit Vergnügen habe sie dieselben nach Paris strömen sehen, in die Mitte einer Population, der man nur den Zügel zu lassen brauchte, um sie zu verderben.

Der grösste Theil der Protestanten war nach einer solchen Frevelthat nur um so entschlossener zur Gegenwehr, ihre Städte, insbesondere Rochelle, vertheidigten sich tapfer gegen die königlichen Truppen. Auf der Seite der Gegenpartei im Lager und am Hofe herrschte Zwietracht und ein Zustand der Verwirrung, welcher durch den frühen Tod des Königs im Mai 1574 noch erhöht wurde. Heinrich III. trat unter dem Einfluss seiner Mutter und des Cardinals von Lothringen ganz in das alte System ein. Er verkündigte, dass er die Freiheit des Gewissens anerkenne, aber keine von der katholischen abweichende Religionsübung dulden werde; nur denen versprach er Frieden, welche die Waffen niederlegen und sich ihm unterwerfen würden. Indess gab es auch unter den Katholiken eine Partei, die aus politischen Rücksichten den Weg der Mässigung eingeschlagen wissen wollten. Man nannte sie Politiker, an ihrer Spitze standen die Söhne des Connetable Marschall Franz von Montmorency und seine Brüder, Gegner des Cardinals von Lothringen. Sie drangen auf die Erneuerung der Pacificationsedikte, und die Protestanten des gesammten Südens und Westens schlossen sich an Heinrich von Montmorency, genannt Damville, der Gouverneur von Languedoc war, an. Mit diesen Missvergnügten verband sich der mit dem Hof gespannte jüngere Bruder des Königs, der Herzog von Alençon. Auch Heinrich von Navarra verliess den Hof und trat wieder zum reformirten Bekenntniss zurück. Deutsche Truppen rückten wieder unter dem Pfalzgrafen Johann Casimir in Frankreich ein im Jahr 1575. Es kam zu Unterhandlungen. Das Edikt vom Januar wurde zwar den Protestanten nicht zugestanden, sie blieben von Paris und dem nächsten Umkreis auf zwei Lieues ausgeschlossen, im Uebrigen aber wurde ihnen freie Religionsübung im ganzen Reiche bewilligt, Berechtigung zu allen Aemtern, für ihre Rechtsstreitigkeiten eine aus beiden Bekenntnissen zusammengesetzte Appellationsinstanz in den Parlamenten. Auch eigene feste Plätze in Guienne, Auvergne, Languedoc wurden ihnen zu ihrer Sicherheit eingeräumt. Die Protestanten glaubten hiemit wieder viel gewonnen zu haben, aber es

blieb auch die Gegenwirkung nicht aus. Es regte sich jetzt in den Provinzen, namentlich in der Picardie, der Geist einer katholischen Association zur strengen Aufrechterhaltung des alten kirchlichen Systems. Bei den Wahlen zu der Ständeversammlung im Jahr 1576 wurden die Protestanten beinahe ganz ausgeschlossen, und die zu Blois versammelten Stände selbst forderten den König auf, nur Eine Religion im Reiche zu dulden. So drohend aber diess lautete, so sehr fehlte es an den Mitteln zum Krieg. Die Kriegsunternehmungen des Jahrs 1577 führten zu dem Vertrag von Poitiers oder Bergerac. Der reformirte Gottesdienst wurde den Orten zugestanden, wo er gerade damals am Tage des Abschlusses stattfinde, dem hohen Adel in seinen Häusern sollte er unbenommen, jedoch nur auf Einen Platz in jedem Amtsbezirk eingeschränkt, und von der Hauptstadt auf zehn Lieues ausgeschlossen sein. Die Hugenotten willigten ein, dass die gemischten Kammern nur in den vier südlichen Parlamenten eingerichtet wurden, darüber aber hielten sie streng, dass sie zu allen Aemtern fähig blieben. Ausserdem wurden ihnen auch noch einige Sicherheitsplätze eingeräumt. Hiemit beruhigten sich die beiden Parteien.

Das nächste wichtige Ereigniss ist nun die Stiftung der Ligue. Die Veranlassung dazu gab der Tod des Herzogs von Anjou und Alençon im Juni des Jahrs 1584. Da Heinrich III., der einzige Spross der valesischen Linie, in kinderloser Ehe lebte, so gelangte das Recht der Thronfolge an das Haus Bourbon, und zwar an dessen Oberhaupt, den König Heinrich von Navarra. Heinrich III. wollte ihn als seinen präsumtiven Thronfolger anerkennen, wenn er katholisch werde und an den Hof komme. In Frankreich brachte der Gedanke, dass ein Hugenotte König von Frankreich werde, eine grosse Aufregung hervor, ebenso wenig glaubte Philipp II., der König von Spanien, diess geschehen lassen zu können. Im Januar des Jahrs 1585 wurde im Schlosse Joinville zwischen zwei Abgeordneten des Königs von Spanien und den Herzogen von Guise und Mayenne und einigen andern die Ligue geschlossen. Man ging von dem Grundsatz aus, dass ein Ketzer nicht König von Frankreich werden dürfe, und vereinigte sich zu dem Plan einer vollkommenen Ausrottung des Protestantismus nicht allein in Frankreich, sondern auch in den Niederlanden. Die Guisen erliessen ein gegen den König gerichtetes Manifest, in welchem sie sich darüber beschwer-

ten, dass die Staatsverwaltung ausschliesslich in den Händen von Günstlingen sei; wie durch diese der von den letzten Ständen gefasste Beschluss, ganz Frankreich wieder zu seiner Religion zu bringen, rückgängig geworden sei, so werde jetzt auch alle Gunst nur eben den Verfolgern der katholischen Kirche zu Theil, und in demselben Sinne behandle man die Aufstellung eines Thronfolgers. Aber dahin dürfe es in dem allerchristlichsten Reiche niemals kommen, dass ein Ketzer an die Regierung gelange, keineswegs seien die Unterthanen verpflichtet, die Herrschaft eines Fürsten anzuerkennen, der nicht katholisch sei, denn der erste Schwur des Königs, wenn man ihm die Krone auf das Haupt setze, laute auf Erhaltung der katholischen apostolisch-römischen Religion. Der König, statt den Guisen entschieden entgegenzutreten, fand sich mit ihnen ab. Es erging ein Edict, in welchem ihre bewaffnete Erhebung gut geheissen, alle bisherigen Pacificationserlasse widerrufen, die den Hugenotten zugestandenen Sicherheitsplätze zurückgefordert und die gemischten Kammern aufgehoben wurden. Das Bekenntniss jeder andern als der katholischen Religion wurde jetzt geradezu verboten. Binnen sechs Monaten sollten alle, die sich zu der neuen Religion halten, sie verlassen und sich zur katholischen bekennen, oder wenn sie das nicht thun wollen, sich aus dem Königreich entfernen. Zugleich wurden durch eine Bulle des Papstes Sixtus V. die beiden Prinzen aus dem Hause Bourbon, Navarra und Condé, als Ketzer und als Gönner und Führer der Ketzer, aller ihrer Besitzthümer, namentlich ihrer Ansprüche an die Krone von Frankreich für verfallen erklärt. Die Kriegsunternehmungen des Jahrs 1586, der Krieg der drei Henry, hatten kein entscheidendes Resultat, immer drohender wurde aber jetzt für den König die katholische Association in Paris. Die Bürger von Paris bildeten eine organisirte Verbindung, bei welcher der Herzog von Guise weit mehr galt, als der König. Die Gährung nahm zuletzt so sehr zu, dass der König sich entschloss, die Stadt zu verlassen. In einem Edikt vom Juli 1588 versprach er nun, die Ketzerei zu vertilgen, und forderte seine Unterthanen zu der eidlichen Verpflichtung auf, nach ihm niemals einen König annehmen zu wollen, der ein Ketzer sei, oder die Ketzer begünstige. Die Stände, welche sich in demselben Jahr in Blois versammelten, waren damit noch nicht zufrieden, sie waren der Ansicht, wenn ein König auch nur die Ketzerei begünstige,

direct oder indirect, so verliere er damit sein Recht an die Krone, und das französische Volk sei von dem Eide des Gehorsams, den es ihm geschworen habe, frei. Es herrschte in dieser Ständeversammlung durchaus der liguistische Parteigeist, und die überwiegende Gewalt, welche Heinrich von Guise als Parteihaupt selbst dem König gegenüber behauptete, wurde Heinrich III. so unerträglich, dass er ihn in seinem Kabinet meuchelmörderisch überfallen und tödten liess. Auch sein Bruder, der Cardinal von Lothringen, wurde auf Befehl des Königs hingerichtet. Um dieselbe Zeit starb Katharina Medici. Die Kunde von der Ermordung der Guisen rief bei dem Volk eine ungeheure Aufregung hervor. Die Sorbonne erklärte, weil der König zum Nachtheil der katholischen Religion den öffentlichen Glauben gebrochen habe, so sei das französische Volk von dem ihm geleisteten Eide der Treue entbunden und berechtigt, sich gegen ihn zu vereinigen und zu bewaffnen. Nach dem Vorgang von Paris fielen alle grossen Städte des Reichs vom König ab. Die Ligue, an deren Spitze sich der Herzog von Mayenne stellte, schritt nun zum offenen Krieg gegen den König, welchem nichts anderes übrig blieb, als ein Bündniss mit Heinrich von Navarra. Heinrich III. erklärte jetzt, die Protestanten dürfen nicht mehr Ketzer genannt werden, wer das Evangelium bekenne, der sei ein Christ, kleine Unterscheidungen sollen keine Feindschaft veranlassen. Die Protestanten dagegen sprachen sich ächt royalistisch dahin aus: die christliche Lehre fordere Gehorsam gegen die weltliche Gewalt, der Fürst herrsche durch den Willen Gottes, Gott lenke sein Herz nach seinem Willen, wer dem Fürsten widerstehe, der erhebe sich gegen das Gesetz Gottes. Sie entschuldigten die Ermordung der Guisen, der König sei nur Gott für seine Handlungen verantwortlich. Schon zogen die beiden Könige gegen das aufrührerische, fanatisch aufgeregte Paris heran, als ein junger Dominikaner, Jacob Clement, in der Ueberzeugung, dass einen Tyrannen, welcher das gemeine Wesen und die Religion verletze, zu tödten, keine Sünde sei, Heinrich III. im Lager zu St. Cloud ermordete. Der Mörder wurde sogleich umgebracht, in Paris aber als Märtyrer gefeiert. Er hatte Heinrich III. getödtet, weil er ihm nicht katholisch genug war, bahnte aber nur dem Hugenotten den Weg auf den Thron.

Von Seiten der royalistisch Gesinnten wurde schon damals Heinrich von Navarra aufgefordert, alsbald zum Katholicismus über-

zutreten. Die bekannte Aeusserung, die er damals oder später gethan haben soll, die Krone sei wohl noch eine Messe werth, mag dahingestellt bleiben, sicher aber ist, dass er schon damals die Möglichkeit eines Uebertritts nicht von sich wies, wenn er das einzige Mittel wäre, die Nation und das nationale Königthum aus der allgemeinen Verwirrung zu retten [1]. So fanatisch katholisch war aber damals noch die öffentliche Meinung in Frankreich, dass von Seiten der Liguisten sehr ernstliche Unterhandlungen darüber stattfanden, unter dem Protectorat Philipps II. von Spanien und durch die Vermählung einer spanischen Prinzessin, der Infantin, mit einem von Philipp für die Krone von Frankreich vorgeschlagenen Prinzen Frankreich zu einer Provinz des grossen katholisch-monarchischen Systems zu machen, dessen Idee zu realisiren Philipp II. für die höchste Aufgabe seiner Regierung hielt. Alle Combinationen, welche die liguistisch-spanische Partei versuchte, zerfielen jedoch immer wieder in sich selbst. Mehr und mehr traten, da der auf Gott und sein Recht vertrauende Heinrich durch glückliche Waffenthaten sich behauptete, die exclusiv-katholischen Ideen gegen das nationale Selbstbewusstsein zurück. Namentlich war es das Parlament, das einen in dieser Beziehung wichtigen Schritt that. Es liess an den Herzog von Mayenne die feierliche Mahnung ergehen, zu verhindern, dass unter dem Scheine der Religion die Krone in fremde Hände gerathe; alles was zur Erhebung eines fremden Prinzen oder einer fremden Prinzessin geschehen sei oder geschehen könne, sei und bleibe null und nichtig, weil es gegen die Grundgesetze des Reichs streite. Der höchste Gerichtshof protestirte hiemit gegen ein System, das die Ausschliessung Heinrichs zur Folge haben musste. Schon hatten auch katholische Staaten, in deren politischem Interesse die Unabhängigkeit Frankreichs von Spanien war, wie die Republik Venedig und das Grossherzogthum Toscana, sich für Heinrich erklärt. Es kam jetzt nur noch darauf an, ihm den Uebertritt zum Katholicismus, der durch die ganze Lage

1) So oft er über seine Stellung zu den beiden Religionen den katholischen Franzosen gegenüber sich auszusprechen hatte, hielt er zwar an seinem Bekenntniss fest, versäumte es aber dabei nie, jeden Verdacht allzu entschiedener Hartnäckigkeit von sich abzuweisen und sich die Thüre offen zu erhalten, von der es ihm gleichsam ahnte, dass er dereinst noch durch sie einzugehen wünschen werde. Stähelin, der Uebertritt H. IV. S. 57.

der Dinge gefordert zu sein schien, moralisch möglich zu machen. Am 25. Juni im Jahr 1593 gab Heinrich in der Kirche zu St. Denis zu den Füssen des Erzbischofs von Bourges die feierliche Erklärung von sich, dass er in der römischen, apostolischen, katholischen Kirche leben und sterben, dieselbe beschützen und vertheidigen wolle. Hierauf ertheilte ihm der Erzbischof die Absolution und nahm ihn in den Schoos der Kirche auf [1]. Die Unterzeichnung

1) Man hält gewöhnlich den Uebertritt Heinrich's IV. zur katholischen Kirche für einen nothwendigen, durch die damalige Lage Frankreichs politisch gebotenen und insofern auch moralisch gerechtfertigten Schritt. So urtheilen auch die neuern protestantischen Historiker. In der neuesten Zeit haben sich auch anders lautende Stimmen vernehmen lassen. Der Präsident der Gesellschaft zur Erforschung der franz. Ref.-Gesch., Charles Read, hat in einem Schriftchen vom Jahre 1854 nicht nur die sittliche Zulässigkeit des Uebertritts, sondern auch die politische Nothwendigkeit desselben in Abrede gestellt. Am ausführlichsten und gründlichsten ist die Frage neuestens von E. Stähelin untersucht worden in der Schrift: der Uebertritt K. Heinrich's IV. von Frankreich zur römisch-katholischen Kirche und der Einfluss dieses Fürsten auf das Geschick der französischen Reformation von dem Zeitpunkt der Bartholomäusnacht an bis zum Erlass des Edicts von Nantes. Basel, 1856. Mit Gewissheit darf nach ihm angenommen werden, dass Heinrich mit den Kräften und Hilfsmitteln der reformirten Partei sich nicht als König hätte behaupten können; wenn er auch nicht untergegangen wäre, so wäre doch die Folge des verweigerten Uebertritts nur ein bürgerlicher Krieg ohne Ziel und Ende gewesen. Den Reformirten selbst lag alles daran, dass Heinrich als Friedensstifter und Vereiniger des zerklüfteten Volks ein König werde, der wieder einmal über das ganze Reich herrsche und alle seine Unterthanen durch das Band einer gemeinsamen gerechten Regierung und einer gleichmässigen Berücksichtigung ihrer Interessen in Eins zusammenfasse. Allein, wenn man auch zugeben müsse, dass das schlechthinige Verbleiben Heinrich's IV. in der reformirten Gemeinschaft sich als eine politische und sittliche Unmöglichkeit darstelle, so sei damit noch keineswegs gesagt, dass ihm kein anderer Ausweg blieb, als der unbedingte Uebertritt in die römische Kirche. Zwischen diesen beiden Möglichkeiten habe es auch noch eine dritte gegeben, die Trennung der gallicanisch-katholischen Kirche von dem römischen Stuhl, die zugleich die Versöhnung des religiösen Zwiespalts, der seit dreissig Jahren die Nation zerriss, in sich geschlossen hätte. Darauf sei in Frankreich alles angelegt gewesen. Heinrich hätte sodann nur mit Bestimmtheit erklären dürfen, dass ihm sein Gewissen und seine Verhältnisse in keinem Fall erlauben, zur römischen Kirche zurückzugehen, sondern dass nur die Begründung eines eigenen nationalen Kirchenwesens ihm den Eintritt in die katholische Gemeinschaft möglich mache, eine gründliche Schlichtung des religiösen Zwiespalts in Aussicht stelle und so das allgemeine Verlangen nach aufrichtigem Frieden und erneu-

eines ausführlichen Glaubensbekenntnisses mit der Verläugnung der bisher von ihm bekannten Lehren hatte er zurückgewiesen.

---

ter Einheit zu befriedigen vermöge; nur hätte, wenn der König durch seinen Eintritt in diese gallicanisch-katholische Kirche sich nicht mit seiner bisherigen religiösen Ueberzeugung in Widerspruch setzen wollte, zu einer Reformation in den innern Verhältnissen fortgeschritten werden müssen, zu einer Abstellung der schreiendsten Missbräuche. Wäre nur einmal die gallicanische Kirche nicht mehr römisch, sondern blos katholisch gewesen, so wäre auch dem Evangelium die Zukunft derselben gesichert gewesen, es hätte sich eine neue Kirchengemeinschaft gebildet, die am meisten Aehnlichkeit mit der englischen Kirche gehabt haben würde. Dass nun aber, ungeachtet die Dinge so günstig lagen, auch nicht einmal ein Versuch dieser Art gemacht wurde, davon sei die Schuld nur in der Persönlichkeit des Königs gelegen. Heinrich IV. hatte alle Anlage zu einem grossen Regenten, aber er hatte eine zu sinnliche Natur; die vier Jahre seines Aufenthalts am Pariser Hof hatten ihn sittlich verdorben, es war in ihm zur Gesinnung und zum Grundsatz geworden, alle Verhältnisse nur für seine persönlichen Wünsche und Neigungen zu benützen. Er war nicht der Mann, um eine so wichtige Frage, wie die seines Uebertritts, mit dem sittlich religiösen Ernst einer Gewissensfrage zu behandeln. Die bekannte Aeusserung, die er gethan haben soll, Paris ist wohl eine Messe werth, charakterisirt ihn hinlänglich. Als die Königin Elisabeth die Nachricht von dem in St. Denis geschehenen Uebertritt erhielt, schrieb sie von tiefem Schmerz bewegt an den König: „Mein Gott ist es möglich, dass irgend eine irdische Rücksicht die heiligen Schauer auswischt aus unsern Herzen, mit denen der Gedanke an Gott und die Furcht vor seinen Drohungen sie erfüllt! Oder ist es auch nur der Vernunft gemäss, irgend eine gute Frucht von einem so verwerflichen Unterfangen zu erwarten? Wie? Meinen Sie, dass der Gott, der Sie bisher bewahrt und erhalten hat durch seine Hand, Ihnen nun erlauben werde, Ihren Weg allein weiter zu gehen, oder dass die vorgeschützte Nothwendigkeit etwas gelte vor Gott? Es ist gefährlich, Böses zu thun, damit Gutes daraus folge.“ Eben damals soll Heinrich jene Aeusserung gethan haben. Er legte den ernsten Brief, um sein Gewissen zu beschwichtigen, mit dem berühmten Worte hinweg. Man sieht hier sehr deutlich in das innere Motiv hinein, das von Anfang an seine so zweideutige Handlungsweise leitete. — Darüber kann wohl kein Zweifel sein; eine andere Frage aber ist, ob der Gewinn so gross gewesen wäre, wenn er zwar vom Papstthum sich losgesagt, aber nur einen gallicanisch-reformirten Katholicismus eingeführt hätte. Das katholische Element wäre in Frankreich noch überwiegender geblieben als in England, und es lässt sich kaum anders denken, als dass das Papstthum in Kurzem doch wieder die gallicanische Kirche zu sich herübergezogen haben würde. Wäre es Heinrich mit seinem protestantischen Bekenntniss Ernst gewesen, warum hätte nicht auch in Frankreich, wie in Deutschland, der Protestantismus als selbstständige Macht sich behaupten sollen? Aber freilich, nachdem er einmal dem Katholicismus mit seinem Uebertritt eine solche Concession gemacht

Schon darin lag für die Reformirten die Bürgschaft ihrer Duldung und der Wiederherstellung der Pacificationsedicte.

Zunächst freilich konnte für sie nichts schmerzlicher sein, als den Fürsten, dessen Ansprüche sie bisher verfochten hatten, jetzt, nachdem er in den Besitz der Macht gelangt war, von ihrer Partei auf die andere Seite übertreten zu sehen; allein Heinrich fühlte es doch, dass er gegen seine alten Glaubensgenossen Verpflichtungen habe, die er nicht unerfüllt lassen könne, und man kann es nicht ihm allein zuschreiben, dass es nicht sogleich geschah. Die Reformirten selbst mussten ihre Sache betreiben, sie hielten Versammlungen, um ihre Union zu erneuern, und beschlossen sich nicht aufzulösen, bis sie ein gutes Edikt erlangt haben würden. Sie bewirkten dadurch, dass der Hof eine Commission zu ernstlichen Unterhandlungen mit ihnen ernannte. Sie verlangten besonders dreierlei: sie wollten die Sicherheitsplätze, die in ihrem Besitz waren, noch auf einige Zeit behalten, von den öffentlichen Aemtern im Königreich nicht ausgeschlossen sein, und um nicht den fortgehenden Feindseligkeiten der Parlamente ausgesetzt zu sein, an der ihre Angelegenheiten betreffenden Jurisdiction selbst Theil nehmen. Die beiden letztern Punkte hauptsächlich fanden im Conseil Widerspruch, der König selbst drang auf ihre Erledigung. So kam im April und Mai 1598 das Edict zu Nantes mit seinen geheimen Artikeln und Brevets zu Stande. Im Sinne der in den Jahren 1563, 1570, 1577 ergangenen Pacificationsedicte war es in vielen Punkten nur eine nach den Umständen modificirte Wiederholung des letzten. Beide Parteien sollten definitiv befriedigt, und die einander oft entgegenlaufenden Verpflichtungen ausgeglichen werden, die das bourbonische Königthum bei seiner Gründung übernommen hatte. Der katholische Gottesdienst wurde überall hergestellt und die geistlichen Corporationen in den Besitz ihrer alten Güter, Zehnten, Gefälle eingesetzt, dagegen übernahm der König oder der Staat einen ansehnlichen Beitrag für den Kirchendienst der Reformirten, er liess ihnen die Sicherheitsplätze, die sie noch nicht entbehren

hatte, konnte es nicht anders sein, als dass die centralisirende Tendenz der absoluten Monarchie und das romanische Element der französischen Nation immer mehr das überwiegende und ausschliessliche wurde. Alles, was die Bourbonen-Dynastie am Protestantismus und ebendamit auch an Frankreich selbst verschuldet hat, fällt schon auf Heinrich IV. zurück.

konnten, noch auf acht Jahre und verpflichtete sich zur Erhaltung der Garnisonen in denselben. Dabei blieb es, dass die Ausübung der Religion in den Gebieten, wo sie durch die mit den Liguisten gemachten Verträge ausgeschlossen wurde, wie in Paris und in den meisten grossen Städten, nicht erlaubt werden sollte, aber das Verbot des Aufenthalts für ihre Bekenner in denselben wurde zurückgenommen, es wurde ihnen vergönnt, ihrem Gottesdienst in der Nähe der Städte an geeigneten Plätzen abzuwarten. Den durch ihre Aemter mit dem Hofe Verbundenen wurde diess auch in den Städten, wo derselbe sich aufhielt, innerhalb ihrer Häuser verstattet. In einem zweiten Brevet versprach der König, auch den Protestanten Antheil an den Würden und Aemtern des Landes zu geben, ohne Bevorzugung der Katholiken, nach dem Verdienst eines jeden. Die vornehmste unter den organischen Anordnungen des Edicts war vielleicht die Errichtung gemischter, aus den Anhängern beider Bekenntnisse zusammengesetzter Kammern in den Parlamenten, welche die Streitsachen zwischen Katholiken und Reformirten erörtern und entscheiden sollten. Dadurch fiel hinweg, was den Reformirten von Anfang an so nachtheilig gewesen war, dass die Jurisdiction der Parlamente durchaus von dem hierarchischen Interesse beherrscht war, sie bekamen jetzt selbst einen Antheil an der gerichtlichen Gewalt, der Civil- und Criminalgerichtsbarkeit dieser Körperschaften. Als die Räthe Heinrich's IV. das Edikt in das Pariser Parlament brachten, entstand eine allgemeine Agitation gegen dasselbe, Heinrich wusste sie aber niederzuschlagen. Er sprach selbst mit den vornehmsten Mitgliedern des Parlaments, und erinnerte sie an die Gräuel der Bürgerkriege und die Nothwendigkeit, dass der Unterschied zwischen Katholiken und Hugenotten aufhören müsse; wenn auch keiner den andern belehren könne, so können doch beide gute Franzosen sein. Diess wirkte, das Pariser Parlament fügte sich und seinem Vorgang folgten die andern. Die Reformirten hatten jetzt eine gesicherte Stellung. Es gab damals ungefähr achthalbhundert reformirte Gemeinden in Frankreich, fast alle im Süden, nur wenige im Norden, in der Normandie gab es noch 59, Isle de France, Picardie, Champagne bildeten nur eine einzige Provinz. Ranke betrachtet es als die bleibende Wirkung der Guisen auf Frankreich, dass sie von dem nördlichen Theil desselben abweichende Meinungen ferngehalten haben.

Unter der Regierung der Königin-Mutter, Maria Medici, nach der Ermordung Heinrich's IV. 1610, gewannen die geistlichen Tendenzen wieder das Uebergewicht, doch dachte man nicht daran, die den Reformirten gegebenen Edikte zu widerrufen und sie zu unterdrücken. Die Reformirten nahmen aber auf's Neue an den aristokratischen Parteiungen Theil, die sich gegen die Regierung erhoben. Die religiösen und die politischen Motive des Widerstands hiengen so eng zusammen, dass sie sich nicht völlig trennen liessen. Die Reformirten wurden in den Jahren von 1620—1622 besiegt, doch nicht unterdrückt. Die Beobachtung des Edikts von Nantes und die Herstellung des reformirten Gottesdienstes allenthalben, wo er unterbrochen worden war, wurde ihnen zugesagt, von ihren Sicherheitsplätzen war nicht weiter die Rede, man duldete nur die Fortificationen, die sie namentlich in Rochelle und Montauban noch hatten. Als sie im Jahre 1624 den Krieg erneuerten, wurde von Seiten der Regierung, an deren Spitze nun der Cardinal Richelieu stand, alles daran gesetzt, ihnen das feste Rochelle zu entreissen. Der König sei, sagte Richelieu, nicht wahrhaft König von Frankreich, solange er Rochelle noch nicht inne habe, wenn er es aber überwältige, werde er der grösste Fürst der Christenheit und der Schiedsrichter von Europa sein. Nach einer hartnäckigen Belagerung musste sich Rochelle, trotz des Beistands der Engländer, im Jahre 1628 unterwerfen. An Bedingungen konnte nicht mehr gedacht werden. Die Reformirten hatten es nur der Mässigung Richelieu's zu verdanken, dass ihnen der Besitz ihrer Güter und die freie Ausübung ihrer Religion gelassen wurde. Nachdem schon früher Bearn gefallen war, blieb jetzt nur noch das dritte grosse Bollwerk des französischen Protestantismus übrig, die Cevennen. Auch sie konnten gegen die vordringenden königlichen Truppen nicht Stand halten und unterwarfen sich. Zuletzt ergab sich auch Montauban. Die Sache der Reformirten schien nun völlig verloren, allein die Absichten des Cardinals Richelieu waren nicht so durchaus kirchlicher Natur. Den Predigern, welchen er in Montauban eine Audienz bewilligte, sagte er, sie seien gefährdet gewesen, solange sie ihre Sicherheit in den Wällen und Basteien gesehen, welche der König nicht habe dulden können, da sie sich aber jetzt der allgemeinen Ordnung unterwerfen und ihre Sicherheit in dem Worte des Königs suchen, so werde dieser für sie Sorge tragen.

er werde zwischen ihnen und den Katholiken keinen Unterschied machen. Der König selbst sagte in dem zu Nismes erlassenen Edikt vom Juli 1629, dem *Edit de grace*, wie man es nannte: unsere Absicht ist, unsere Unterthanen der angeblich reformirten Religion (dieser Ausdruck, gegen den sie sich noch in den letzten Zeiten gesträubt hatten, kam nun unwiderruflich in gesetzlichen Gebrauch) in der ferneren Ausübung dieser Religion und dem Genuss der ihnen gegebenen Edikte zu lassen. Was sie verloren, war ihnen von Heinrich IV. durch ein besonderes Brevet zugesichert worden. Das Edikt von Nantes selbst, wie es öffentlich vorlag, mit seinen die Religionsverhältnisse betreffenden Bestimmungen wurde in voller Geltung hergestellt. Die Sicherheitsplätze waren von den alten Hugenotten hauptsächlich desshalb gefordert und ihnen eingeräumt worden, weil die Regierung sich nicht stark genug wusste, die Pacificationsedikte aus eigener Kraft aufrecht zu erhalten. Nun aber hatten sich die Verhältnisse geändert. Der Verlust der Sicherheitsplätze schnitt den Reformirten die Veranlassung ab, in politische Verbindungen verwickelt zu werden, die sie nichts angingen. Eine politische Selbstständigkeit, wie sie bisher behauptet hatten, vertrug sich jetzt nicht mehr mit dem unter der Verwaltung des Cardinals Richelieu sich entwickelnden politischen System. Richelieu's Princip aber war es, die religiöse Differenz, sofern sie den innern Frieden nicht störte, zu schonen, und dagegen die ganze Kraft des Reichs in der politischen Einheit zu suchen. Nicht mehr die eigene Macht, sondern die Auctorität und der Wille der Regierung, ihre Verhältnisse und Interessen sollten die Sicherheit der französischen Reformirten bilden. Diese selbst schlossen sich, ungeachtet sie von untergeordneten Behörden manche Unbill erfuhren, dem Königthum mit Eifer an. Von Zeit zu Zeit war zwar auch noch davon die Rede, sie zur Einheit des Glaubens zurückzubringen. Richelieu war aber der Ansicht, dass die kirchliche Vereinigung, so wünschenswerth sie auch sei, nicht durch Mittel zu suchen sei, die dem Staat Gefahr oder Schaden bringen könnten. Auch unter dem Cardinal Mazarin und in der ersten Zeit der Regierung Ludwig's XIV. hatten sich die Reformirten im Ganzen derselben religiösen Freiheit zu erfreuen. Eine der ersten Regentenhandlungen des für volljährig erklärten Königs war die Verordnung, dass das Edikt von Nantes in seiner vollen Geltung wiederhergestellt, alles,

was von den Parlamenten oder selbst von dem Conseil dagegen vorgenommen worden, ungültig sein sollte. Im Jahre 1659 gab ihnen Mazarin die seit vielen Jahren nicht mehr ertheilte Erlaubniss, eine Provinzialsynode zu halten. Es war damals unter ihnen ein sehr reges, in verschiedenen Richtungen thätiges Leben. Ihre Gemeinden hatten treffliche Prediger, ihre Akademieen zu Sedan, Montauban, Saumur ausgezeichnete Theologen, in allen Gebieten der Gelehrsamkeit und Bildung thaten sich Reformirte hervor. Insbesondere nahmen sie auch an dem gerade damals in Frankreich aufblühenden Gewerbfleiss und Handel einen sehr thätigen Antheil und gelangten dadurch zu bedeutendem Wohlstand. Je näher aber beide Confessionen im Leben sich kamen, um so mehr lebte der in Frankreich nie vergessene Gedanke an eine Reunion der Hugenotten, wie man es nannte, wieder auf. Als auf der Synode zu Charenton im Jahre 1673 ein Antrag dieser Art gemacht wurde, und die althugenottische Partei keine Lust bezeugte, darauf einzugehen, nahm es der König sehr übel auf, und es beschäftigte ihn seitdem der für ihn unerträgliche Gedanke, dass es in seinem Reiche eine Partei gebe, welche die Religion, zu der er sich bekannte, des Irrthums beschuldigte und ihre eigene für sich bestehende Wahrheit haben wollte. In einem Staat, in welchem jede Selbstständigkeit vor der höchsten Gewalt sich beugen musste, schien nur Eigenwille und Hartnäckigkeit die Ursache der Absonderung der Reformirten zu sein, und je mehr der König die Bewilligungen des katholischen Clerus, wie namentlich im Jahre 1675, zu schätzen wusste, um so geneigter war er, den gegen die Hugenotten gerichteten Vorstellungen des Clerus Gehör zu geben. Seit dieser Zeit wurden die Reformirten recht systematisch gedrückt, sie verloren von ihren Privilegien das eine nach dem andern. Die gemischten Kammern wurden geradezu aufgehoben, und der Uebertritt vom katholischen Glauben zum protestantischen schlechthin verboten. Den Artikel des Edikts, in welchem den Reformirten auch für die Zukunft der Genuss ihrer Privilegien zugesichert wurde, deutete der Clerus so, er sei nur von denen zu verstehen, die in der reformirten Religion geboren werden, nicht aber von solchen, die zu ihr übertreten. Diese Deutung nahm der König an, und machte der Versammlung des Clerus im Jahre 1680 bekannt, dass er das Verbot erlassen und die härtesten Strafen auf seine Uebertretung ge-

setzt habe. Aus demselben Grunde wurden gemischte Ehen schlechthin verboten. Jedes Kind musste binnen 24 Stunden getauft werden, damit wegen der Entfernung eines reformirten Predigers die Taufe von einem katholischen Priester vollzogen würde. Das Alter für den Uebertritt zum Katholicismus wurde vom 14. Jahr bei dem männlichen auf das 12., bei dem weiblichen Geschlecht auf das 7. herabgesetzt, mit der Berechtigung für die Kinder, von diesem Zeitpunkt an eine Pension zu ihrer Erhaltung von den Eltern zu fordern. Um die Reformirten auch durch die Entziehung materieller Vortheile zu drücken, wurden sie von den Finanzen, den Pachtungen, von der Marine, von städtischen Aemtern und Communaldiensten ausgeschlossen, und nachdem ihnen nicht nur ihre Rangprivilegien, sondern auch so viele andere Erwerbszweige genommen waren, wurde zuletzt auch noch das Recht des Handwerks von dem kirchlichen Bekenntniss abhängig gemacht. Am verhasstesten waren dem katholischen Clerus die Kirchen der Reformirten. Jeder Vorwand, eine reformirte Kirche zu sperren oder zu zerstören, wurde begierig ergriffen. Da alle diese Maassregeln bei der würdigen Haltung der Reformirten wenig ausrichteten, so lag darin nur die Aufforderung, noch weiter zu gehen. Einen solchen Schritt that die Versammlung des Clerus im Jahre 1682. Da sie in ihren vier Sätzen sich gegen den Papst so freisinnig gezeigt hatte, so versprach sie sich von einem neuen Bekehrungsversuch bei den Reformirten um so bessern Erfolg. Sie ermahnte die Brüder von der calvinischen Secession, wie sie die Reformirten nannte, von dem Schisma abzulassen, verband aber damit die Drohung, wenn sie auch diese Mahnung unbeachtet liessen, so werden sie durch ihren nicht mehr zu entschuldigenden Irrthum ein ohne Vergleich schwereres Unglück über sich herbeiziehen. Nicht lange nachher schritt man zu dem Verfahren, durch welches die Regierung Ludwig's XIV. die volle Schmach der Religionsverfolgung auf sich geladen hat. Das Hauptwerkzeug dabei war der Intendant Foucault. Er stellte dem König vor, in der Provinz Bearn seien für den Umfang des Landes zu viele Kirchen, und rieth von 20 Kirchen 15 zu schliessen. Die fünf, die er noch stehen lassen wollte, waren solche, von welchen er schon wusste, dass sie auf anderem Wege den Reformirten abgesprochen werden konnten, wegen gewisser Contraventionen gegen das Edikt von Nantes, die dabei vergefallen waren.

Nachdem der Antrag von König und Parlament genehmigt war, wurden im Jahre 1685 nicht nur die 15 Kirchen binnen sechs Wochen, sondern unmittelbar darauf auch die fünf andern zerstört und kein reformirter Prediger im Lande mehr geduldet. Dafür begannen nun die Jesuiten ihre Missionsthätigkeit, und damit diese um so grössern Erfolg hätte, zogen die beiden Haupturheber des Plans, Foucault und der mit ihm ganz einverstandene Beichtvater des Königs, Pater La Chaise, auch noch den Kriegsminister Louvois bei, um von ihm Truppen zur Unterstützung der Mission zu erhalten. Und nun konnte man nicht genug rühmen, wie sehr die Zahl der Bekehrungen von Monat zu Monat stieg. Zu Ende Juli's waren von 21000 Reformirten nur noch 1000 übrig. Wo man dem Befehl des Königs, die Religion zu ändern, nicht alsbald Folge leistete, drangen Dragoner mit gezogenem Schwert ein, um wie in Feindesland Misshandlungen aller Art zu verüben. Um diese Bekehrungsmethode auf das ganze südliche Frankreich auszudehnen, benützte Louvois die Truppen, die er damals nach den Pyrenäen zu schicken hatte; er befahl, sie nur bei den Reformirten einzuquartieren, und sie in einem Orte so lange liegen zu lassen, bis die Zahl der Bekehrten die der Unbekehrten um das dreifache oder vierfache übersteige. Der Erfolg übertraf alle Erwartungen. Aus jeder Stadt und Provinz konnten so viele Tausende von Bekehrungen berichtet werden, dass man unbedenklich zum Letzten, worauf es abgesehen war, schreiten konnte. Wozu brauchte man noch ein Edikt von Nantes, nachdem der Grund, aus welchem man es einst gegeben hatte, hinweggefallen war? Am 22. October 1685 wurde das Aufhebungsedikt vom Parlament registrirt. Motivirt wurde es durch die Thatsache, dass der grössere und bessere Theil der Reformirten sich mit den Katholischen wieder vereinigt habe. Das reformirte Bekenntniss an sich wurde nicht verboten, freier Handel und Wandel erlaubt, die Religionsübung aber unbedingt untersagt. Die Kirchen der Reformirten sollten ohne Ausnahme zerstört, Versammlungen derselben auch nicht in Privathäusern geduldet werden. Alle Prediger wurden verbannt, ausser ihnen aber sollte es keinem Reformirten gestattet sein, das Reich zu verlassen, die, welche es versuchen und die, die es begünstigen würden, namentlich die Schiffskapitäne, wurden mit den höchsten Strafen bedroht. Dennoch verlor Frankreich durch Auswanderung in dieser Periode fünf bis sechs-

malhunderttausend seiner arbeitsamsten und kunstfertigsten Bürger, die nun in der Schweiz, in England, Holland und mehreren deutschen Staaten eine willkommene Aufnahme und die Gewissensfreiheit fanden, um welcher willen sie ihre Heimath verlassen hatten. Am eifrigsten nahm sich der wackere Kurfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg dieser unglücklichen Flüchtlinge (*Refugiés*) an. Schon im Jahre 1666 verwandte er sich für sie bei dem Könige von Frankreich, und nach der Aufhebung des Edikts von Nantes, noch im Jahre 1685, bot er allen französischen Reformirten, die sich über die Grenzen retten könnten, in seinen Ländern sichere Aufnahme und für ihre bleibende Niederlassung mehrere Vorrechte an. Es entstanden so die noch blühenden französischen Colonien und Gemeinden zu Berlin, Magdeburg, Halle, Frankfurt an der Oder, die durch Künste und Talente ihr neues Vaterland für die ihnen erwiesene Wohlthat hinlänglich belohnten. Dafür hatte Frankreich die Freude, die Ketzerei im Lande ausgerottet zu haben, man feierte Triumphe der Religion, und die Jesuiten, insbesondere im Collegium Ludwig's des Grossen, begingen im Jahre 1686 ein Freudenfest. Gleichwohl konnte Frankreich zuletzt noch sogar einem neuen Religionskrieg nicht entgehen. In der starkbevölkerten Landschaft Languedoc's, die die sevennischen Gebirge durchziehen, waren noch viele muthige Bekenner des evangelischen Glaubens, die der fortgesetzte Gewissenszwang zu einem fanatischen Widerstand aufreizte. Wahrsager und Wunderthäter standen auf, und es ereigneten sich Auftritte einer fanatischen Volksaufregung, die an die Zeit der alten Circumcellionen erinnern. Viele Katholiken wurden getödtet, viele ihrer Kirchen verbrannt, besonders in der Gegend von Nismes. Oefters wurden von diesen Camisarden, wie man diese sevennischen Bauern von ihren kurzen Röcken nannte, in den Guerillaskriegen, die sie geschickt führten, die königlichen Truppen geschlagen, besonders seit 1702, und Ludwig XIV., welchem gerade damals der spanische Erbfolgekrieg nicht nach Wunsch ging, musste im Jahre 1704 dem für ihn unrühmlichen Camisardenkrieg durch einen Vergleich ein Ende machen, in welchem er ihnen Religionsfreiheit einräumen musste.

Aehnliche Schicksale hatten in unserer Periode die den Protestanten so nahe verwandten Waldenser, die schon vor der Reformation grausam verfolgt, sich doch noch in den Gebirgsthälern von

Piemont, auch in der Provence, in ziemlicher Anzahl erhalten hatten. Die Kunde der deutschen und schweizerischen Reformation musste für sie von Interesse sein, sie setzten sich mit den schweizerischen Reformatoren in Verbindung, zogen aber dadurch die Aufmerksamkeit ihrer Feinde auf's neue auf sich. Die Waldenser in der Provence wurden im Jahr 1545 von französischen Truppen auf's schändlichste überfallen, mehr als 4000 von ihnen wurden ermordet, viele auf die Galeeren geschleppt. Sie waren jetzt in Frankreich ausgerottet. Der König von Frankreich war nachher selbst über die Urheber dieser Schandthat, die die Waldenser als Aufrührer verdächtig gemacht hatten, empört. Mit beinahe noch unmenschlicherer Grausamkeit verfuhr in der Mitte des folgenden Jahrhunderts der Herzog von Savoyen gegen die Waldenser in seinem Gebiet. Sie sollten, befahl man ihnen im Jahr 1655, ihre Wohnsitze katholischen Irländern räumen, die der Protector von England, Cromwell, als Aufrührer gegen die Protestanten, das Land zu verlassen genöthigt hatte. Da sie sich widersetzten, so wurden sie von einem savoyischen Kriegsheer angegriffeu und auf's abscheulichste gemartert und niedergemetzelt. Selbst Papst Alexander VII. sprach seinen Abscheu hierüber aus. Auf die Verwendung der Schweizer, Holländer und anderer protestantischen Staaten und auf die nachdrücklichen Vorstellungen, die der Protector Cromwell durch seinen Gesandten Morland dem Hofe zu Turin machen liess, liessen die Verfolgungen nach, und man gewährte den Waldensern einen unsichern, wiederholt verletzten Frieden. Sie waren seit 1664 weniger beunruhigt worden, aber im Jahr 1685 forderte der König Ludwig XIV. den Herzog auf, nach denselben Grundsätzen, nach welchen damals die Reformirten in Frankreich unterdrückt wurden, auch gegen die Waldenser zu verfahren. Die Ausübung ihrer Religion wurde ihnen ganz untersagt, die Lehrer, die nicht katholisch werden wollten, sollten innerhalb weniger Tage das Land verlassen. Sie vertheidigten sich in ihren Gebirgen gegen die savoyischen und französischen Truppen, mussten sich aber endlich ergeben, viele Hunderte wurden nun hingewürgt, die Uebrigen flüchteten sich in die Schweiz, und wollten von hier aus über den Genfer-See Einfälle nach Savoyen machen. Diess bewog die Schweizer, den nächsten protestantischen deutschen Fürsten, den Herzog Friedrich Karl von Württemberg, um die Aufnahme der

ächtlinge zu bitten, da in Württemberg noch manche Gegenden
it dem dreissigjährigen Krieg verödet waren. Allein die Sache
nd in Württemberg mehrere Schwierigkeiten, besonders theo-
gische. Der Kanzler Joh. Andreas Osiander stellte es dem Herzog
s höchst bedenklich vor, Leute in das Land aufzunehmen, von
elchen man nicht recht wisse, ob sie nicht reformirt seien; die
esige Juristenfacultät meinte in ihrem, nicht sehr fein abgefassten,
utachten, sie müssen wenigstens zur lutherischen Religion her-
ergebracht werden. Die Synode urtheilte milder, in Erwägung
s Verdienstes, das man sich doch vielleicht durch die Bekehrung
r Waldenser vom Calvinismus erwerben werde. Mit holländi-
her Geldunterstützung siedelte sich nun wirklich eine Anzahl
aldenser in Württemberg im Jahr 1688 an, aber noch in dem-
lben Jahr mussten sie Württemberg wieder verlassen, da ein
anzösisches Kriegsheer heranzog. Der Herzog wollte sie nachher,
sonders auf Verwendung der Generalstaaten, wieder aufnehmen,
ein die Oberämter, die ihnen eine Stätte einräumen sollten,
aren nicht sehr bereit. Indess fassten die ausgewanderten Wal-
nser im Jahr 1689 die Hoffnung und den Entschluss der Rück-
ehr in die Thäler der Heimath. Mit denjenigen, die in der Schweiz
aren, vereinigten sich nicht nur mehrere Waldenser aus Würt-
mberg, sondern auch fünfhundert französische Flüchtlinge, so
ss sie einige tausend Mann stark in Savoyen eindrangen und sich
rer alten Wohnsitze bemächtigten. Der Herzog von Savoyen hatte
mals einen Theil seiner Truppen an Frankreich überlassen, und
rfiel jetzt überdiess, was für die Waldenser noch günstiger war,
it Frankreich so, dass er sehr bedauerte, seine Thalleute Frank-
eich aufgeopfert zu haben, auf dessen Geheiss, wie er sich nicht
hämte, öffentlich zu gestehen, alles geschehen sei. In dem Kriege,
er nun zwischen Savoyen und Frankreich entstand, waren es haupt-
chlich Waldenser, die dem Hofe die besten Dienste leisteten und
e Stadt Turin von der ihr drohenden Gefahr retteten, obgleich
er Hof und das Volk, von den Jesuiten geleitet, alles lieber nur
m Beistande ihrer in der Luft kämpfenden Märtyrer der thebai-
hen Legion verdanken wollten. Die Waldenser wurden nun in
rer Heimath schonender behandelt, doch war ihre Lage immer
nsicher und keineswegs frei von Bedrückungen und Besorgnissen,
hon wegen der Nähe Frankreichs. Diess war es, warum auch

jetzt Manche eine Ansiedlung ausserhalb der Heimath vorzogen, die ihnen nun endlich im Jahr 1698 in Württemberg zu Theil wurde, wo sich jetzt mehrere hundert Waldenser aufhielten. Im Sept. 1699 erschien der von dem Herzog Eberhard Ludwig gegebene Concessionsbrief über die Bedingungen der Aufnahme, die Rechte und Verpflichtungen der Waldenser. Man verlangte von ihnen zwar noch ein Glaubensbekenntniss, vermöge dessen man die Waldenser als eine protestantische Gemeinde ansehen könne, doch war man geneigt, ihnen auch, wenn sie zur reformirten Religion gehörten, freie Ausübung ihrer Religion zu gestatten. Ihre Pfarrer und Schullehrer sollten sie selbst wählen dürfen, die Bestätigung derselben vom Herzog, nicht vom Consistorium, unter welchem die Waldenser nicht stehen sollten, ertheilt werden. Sie wurden den alten württembergischen Unterthanen beinahe in allem gleichgestellt. Man überliess ihnen nun die in der Gegend von Leonberg und Dürrmenz seit dem dreissigjährigen Kriege wüst liegenden Aecker und Weinberge unentgeldlich, unterstützte sie zu ihrer Ansiedlung, erliess ihnen die Abgaben auf einige Jahre, und so entstanden, da noch mehrere Waldenser nachkamen und sich anbauten, die noch bestehenden und noch mit den französischen Namen der Heimath benannten neun oder zehn waldensischen Gemeinden unseres Landes. Sie erhielten fortdauernd Geldunterstützungen aus der Schweiz, aus England, Holland und aus deutschen Ländern, bis zum Jahr 1804, seitdem aus der württembergischen Staatskasse. Für ihre Aufnahme in Württemberg hatte sich auch der Kurfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg verwandt, der selbst mehreren Waldensern in seinen Staaten eine freie Zufluchtsstätte einräumte, und zuvor schon durch seine Fürsprache bei dem Herzoge von Savoyen das harte Schicksal der Waldenser in der Heimath zu erleichtern sich bemüht hatte.

So hatte die durch die Reformation entstandene religiöse Trennung in mehreren Ländern Streit und Krieg, eine Reihe von Bedrückungen und Verfolgungen herbeigeführt. Ueberall wo die Bekenner der protestantischen Religion die kleinere Zahl bildeten, war die katholische Partei, durch Religionshass aufgeregt, darauf ausgegangen, sie zu unterdrücken. Diese von der katholischen Kirche ausgehende Reaction gegen den Protestantismus, die in solchen Ländern in Parteistreitigkeiten und kleineren Kämpfen be-

ınd, in welchen der Natur der Sache nach die protestantische
ırtei unterliegen musste, wurde in Deutschland, dem Mittelpunkt
ıd Hauptsitz des Protestantismus, wo beide getrennte Religions-
rteien am meisten mit gleicher Kraft einander entgegenstanden,
. einem grossen Kampf und Krieg, dem dreissigjährigen, der schon
ırch seine lange Dauer sich sogleich in seiner grossen Bedeutung
: erkennen gibt. Er hat unter allen Haupterscheinungen, die wir
sher in der Geschichte der katholischen Kirche hervorgehoben
ben, die unmittelbarste feindliche Tendenz gegen die Reforma-
ın und die protestantische Religion, und nimmt daher hier, wo
r die katholische Kirche in ihrem Gegensatz zur protestantischen
trachten, eine Hauptstelle ein. Er ist seinem ganzen Geist und
ıarakter nach ein Religionskrieg, der grösste unter allen Kriegen
ıser Art, die jemals in der Mitte der christlichen Kirche selbst,
cht, wie die Kreuzzüge, gegen die Bekenner einer andern Religion,
führt wurden. Wie aber seit der Reformation in den Verhält-
ssen der beiden Parteien das religiöse Interesse in der engsten
rbindung mit dem politischen stand, so hat auch dieser Krieg
wohl eine religiöse als eine politische Seite. Wir können hier
r die auf die religiöse Seite desselben sich beziehenden Haupt-
ımente kurz andeuten.

Der Religionsstreit in Deutschland seit 1555. Der dreissigjährige Krieg.

Die ganze Zeit vom Religionsfrieden bis zum dreissigjährigen
ieg ist eine Periode fortgehender Collisionen und Verwicklungen,
rch welche sich die beiden Parteien immer mehr mit einander
rfeindeten. Es fehlte an einer über den beiden Parteien stehen-
n, ihren Gegensatz vermittelnden Macht. Diese Stellung konnte
r der Kaiser haben, sie lag an sich in der Idee des Kaiserthums,
er der Kaiser gehörte ja selbst zur katholischen Religionspartei.
ıch war es zum Vortheil der Protestanten, dass der Religions-
ede unter Mitwirkung des Kaisers und unter seiner Auctorität
schlossen worden war. Diess nahm der Papst so übel auf, dass
Ferdinand, als nach der Abdankung seines Bruders, Karl's V., die
iserkrone auf ihn überging, gar nicht als Kaiser anerkennen
ıllte. Da man sich auf kaiserlicher Seite um diesen Widerspruch

nicht bekümmerte, so wurde jetzt überhaupt die Stellung des Kaiserthums zum Papstthum eine freiere, man erkannte das bisherige Recht des Papstes über das Kaiserthum nicht mehr an, und erklärte die Krönung des Kaisers durch den Papst für etwas, das nicht mehr nothwendig und zeitgemäss sei. Ferdinand I. und sein Sohn und Nachfolger Maximilian II. 1564—1576 benahmen sich im Ganzen ziemlich unparteiisch gegen die Protestanten, Maximilian war sogar innerlich selbst dem Protestantismus zugethan. Er hatte sich noch im Jahr 1574 von seinem vertrauten Rath Lazarus von Schwendi ein „Bedenken von Regierung des heiligen römischen Reichs“ geben lassen, in welchem dieser es für unmöglich erklärte, die Sache im Reiche wieder in das alte Wesen zu bringen und die Gemüther zu zwingen. Man könne sie nur dadurch befriedigen, dass man auf eine gleichmässige Duldung beider Religionen dringe [1]. Auf die nachfolgenden Kaiser aber hatte schon die Reaction Einfluss, die überhaupt im Laufe der Periode eintrat. Zunächst aber war der Protestantismus so übermächtig, dass er den Katholicismus überall zurückdrängte. In Franken, namentlich in dem geistlichen Gebiet der beiden Bisthümer Würzburg und Bamberg, in Baiern, in Oesterreich, im Erzstift Salzburg, in den geistlichen Kurfürstenthümern, in Westphalen, waren die Einwohner grossentheils protestantisch gesinnt, nur die geistlichen und weltlichen Machthaber hielten am Katholicismus fest, Adel und Volk waren dem Protestantismus zugethan, katholische Ceremonien, Wallfahrten, Reliquien u. s. w. kamen in Abgang, die Klöster konnten sich kaum noch halten. Man hat berechnet, dass im Jahr 1558 in Deutschland nur noch der zehnte Theil der Einwohner dem alten Glauben treu geblieben sei [2]. Es leidet keinen Zweifel, dass wenn nicht der geistliche Vorbehalt gewesen wäre, ganz Deutschland in kurzer Zeit dem Protestantismus zugefallen wäre. Vergebens suchten die Protestanten auf den Reichstagen die Aufhebung dieses Vorbehalts, der ihnen eine so grosse Ungerechtigkeit gegen ihre Religion zu sein schien, durchzusetzen. Da es nicht gelang, so konnten wenigstens Uebergriffe nicht ausbleiben. Da ein geistlicher Fürst nicht evangelisch werden konnte, ohne Amt und Einkommen

---

1) Vgl. Heppe, Geschichte der Conc.formel. 1. S. 1 f.

2) Ranke, Fürsten und Völker. 3. S. 12.

zu verlieren, so wählten Stifter, deren Mitglieder evangelisch gesinnt waren, einen evangelischen Bischof. Man glaubte, es sei genug, wenn man nur die Stifter nicht erblich mache. So erhielt ein brandenburgischer Prinz das Erzstift Magdeburg, ein lauenburgischer Bremen, ein braunschweigischer Halberstadt. Auch die Bisthümer Lübeck, Verden, Minden, die Abtei Quedlinburg geriethen in protestantische Hände. Diesem raschen Umsichgreifen des Protestantismus wurde nun aber von katholischer Seite sehr mächtig entgegengewirkt. In demselben Verhältniss, in welchem die Jesuiten in Deutschland sich festsetzten und verbreiteten, erfolgte der Umschwung von der Reformation zur Gegenreformation. Zuerst führte Ferdinand, in der Ueberzeugung, das einzige Mittel, den Katholicismus in Deutschland aufrecht zu erhalten, sei, dass man dem jüngern Geschlecht gelehrte und fromme Katholiken zu Lehrern gebe, schon im Jahr 1551 die Jesuiten in Wien ein. Bald darauf fassten sie in Cöln und in Ingolstadt festen Fuss. Von diesen drei Hauptpunkten aus verbreitete sich ihr Einfluss nach allen Seiten hin. Ueberall waren es die Fürsten, die sich mit den Jesuiten und dem Papst zur Unterdrückung des Protestantismus verbanden. In Baiern gab sich der Herzog Albrecht V. alle Mühe, sein Land wieder völlig katholisch zu machen, dasselbe gelang ihm auch in Baden in den Jahren 1570 und 1571. In dem Gebiete der geistlichen deutschen Fürsten geschah ohnediess, seitdem der Katholicismus durch die Anordnungen des Tridentiner Concils sich wieder consolidirt hatte, alles Mögliche zur Unterdrückung des Protestantismus. So wurde in dem Stifte Fulda von dem Abt im Jahr 1570, auf dem Eichsfelde, wo auch schon beinahe alles protestantisch war, von dem Kurfürsten von Mainz im Jahr 1574 mit Hilfe der Jesuiten der Katholicismus restaurirt. Gleiches geschah in Westphalen, in Paderborn und Münster, in Franken im Bisthum Würzburg. Hier nahm der Bischof Julius, ein Zögling der Jesuiten, im Jahr 1584 eine streng katholische Kirchenvisitation vor. Mit Jesuiten durchzog er das Land von Stadt zu Stadt und kündigte überall seinen Entschluss an, die protestantischen Irrthümer auszurotten. Die Prediger wurden entfernt und mit Zöglingen der Jesuiten ersetzt. Die Einwohner hatten nur die Wahl zwischen der Messe und der Auswanderung. Alle altkatholischen Einrichtungen wurden erneuert, Wallfahrten, Processionen, Reliquien, Klöster und Kirchen.

Diesem Vorgang folgte dann auch der Bischof von Bamberg. Auf ähnliche Weise ging es an andern Orten. In Oesterreich nahm unter dem Kaiser Rudolf II. 1576—1612 mit dem Jahr 1578 eine Reaction ihren Anfang, die seitdem immer grössere Fortschritte machte. Die evangelischen Geistlichen wurden an vielen Orten verwiesen, und bei Annahme von Bürgern, bei Besetzung von Aemtern streng auf katholischen Glauben gesehen. Ebenso verfuhr der Erzherzog Karl in Steiermark, auf welchen besonders sein Schwager, der Herzog Albrecht von Baiern, einwirkte. Die den Protestanten früher gemachten Zugeständnisse wurden wieder zurückgenommen, und der Erzherzog war entschlossen, den Protestantismus in seinem Lande auszurotten. Nach dem Tode des Erzherzogs Karl, unter der nicht sehr kräftigen vormundschaftlichen Regierung, drängte zwar der Protestantismus den Katholicismus wieder zurück, mit um so grösserem Erfolg vollendete dagegen der von den Jesuiten zu dem bigottesten Katholicismus erzogene Erzherzog Ferdinand das Werk der Gegenreformation. Im October des Jahrs 1599 wurde die protestantische Kirche in Gratz geschlossen und der evangelische Gottesdienst bei Leibes- und Lebensstrafe verboten. Eine Commission durchzog mit bewaffnetem Gefolge das Land. Die Kirchen wurden niedergerissen, die Prediger verjagt oder gefangen gesetzt, die Einwohner genöthigt, entweder katholisch zu leben, oder das Land zu räumen. So wurde Steiermark, dann Kärnthen und endlich auch Krain reformirt, und bald erstreckten sich die Wirkungen hievon auf die andern österreichischen Länder. Auch in Ober- und Unterösterreich gab es schon seit dem Jahr 1599 eine Reformations-Commission, und Rudolf legte die Behutsamkeit und Mässigung ab, die er bisher noch beobachtet hatte. Derselbe streng katholische Geist theilte sich jetzt auch den Reichsgerichten mit, dem Kammergericht und dem Reichshofrath. Wie parteiisch die Urtheile ausfielen, beweist der Vorfall in der Reichsstadt Donauwörth. Der katholische Abt zum heil. Kreuz war bei einer Procession, die er in der protestantischen Stadt mit weit grösserer Oeffentlichkeit und Feierlichkeit veranstaltete, als ihm nach dem Herkommen gestattet war, vom Volke gestört und beschimpft worden. Diess war dem Reichshofrath genug, um die Reichsacht über die Stadt auszusprechen und mit der Vollziehung derselben den Herzog Maximilian von Baiern zu beauftragen, welcher, wie der

herzog Ferdinand, ein Zögling der Jesuiten war. Sogleich wur-
Jesuiten nach Donauwörth berufen, und es war jetzt nur noch
katholische Gottesdienst erlaubt. Solche Vorfälle steigerten
ht nur die gegenseitige Erbitterung, sondern sie trugen auch
r viel dazu bei, dass man das ganze Verhältniss der beiden Re-
onsparteien immer schärfer in seiner principiellen Spitze auf-
te. Die Jesuiten gingen schon so weit, die Gültigkeit des Re-
onsfriedens überhaupt in Frage zu stellen. Er habe von Anfang
ohne die Genehmigung des Papstes gar nicht geschlossen wer-
können, in jedem Fall sei er als ein blosses Interim anzusehen,
nicht länger gültig gewesen sei, als bis zum Schluss des Tri-
tiner Concils, und selbst wenn man die Gültigkeit des Vertrags
rkenne, so seien doch die Katholiken vollkommen berechtigt,
Zurückgabe aller seit dem Jahr 1555 von den Protestanten ein-
ogenen Güter zu verlangen. Ueber solchen Fragen trennten
im J. 1608 auf dem Reichstag in Regensburg die beiden Stände,
katholischen und die protestantischen, ohne dass es zu einem
schied kam, und unmittelbar darauf traten sie in geschlossenen
bindungen einander gegenüber. Die protestantischen schlossen
Ahausen die sogenannte Union. Die zwei pfälzischen Fürsten,
Kurfürst Friedrich und der Pfalzgraf von Neuburg, die bran-
burgischen Markgrafen Joachim und Christian Ernst, der Herzog
Württemberg und der Markgraf von Baden verpflichteten sich
gegenseitigem Beistand besonders in Hinsicht der auf dem letzten
chstag vorgebrachten Beschwerden. Die andere Partei trat im
i des Jahrs 1609 zu einer Liga zusammen, an deren Spitze
Herzog Maximilian von Baiern stand mit den Bischöfen von
rzburg, Constanz, Augsburg, Passau, Regensburg, dem Propst
Ellwangen und dem Abt von Kempten, auch die drei geistli-
n Kurfürsten schlossen sich an und auf dieselbe Seite stellten
der Erzherzog Ferdinand, Spanien und der Papst. Um dieselbe
t gab der Zwiespalt des Kaisers Rudolf mit seinem Bruder, dem
herzog Matthias, den österreichischen Ständen Gelegenheit, ihre
igionsfreiheit zu behaupten, und nachdem Rudolf seinem Bruder
garn, Oesterreich und Mähren hatte abtreten müssen, konnte er
h den Böhmen ihre Forderungen nicht verweigern. Er gewährte
en im Jahr 1609 den Majestätsbrief, welcher ihnen völlige
chtsgleichheit mit den Katholiken ertheilte.

Bei dieser Lage der Dinge zog sich die gegenseitige Spannung noch einige Jahre hin, bis es zum wirklichen Ausbruch des Kriegs kam. Er entzündete sich in Böhmen, wo schon unter dem Kaiser Matthias die im Majestätsbrief gegebenen Zusicherungen der Religionsfreiheit verletzt worden waren, und noch in weit höherem Grade Misstrauen erregt werden musste, als nach dem Tode des Kaisers Matthias im Jahr 1618 auch die Krone von Böhmen auf den Erzherzog Ferdinand überging. Die böhmischen Stände wagten es, ihn nicht als König anzuerkennen, und ihre Krone dem Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz, der das Haupt der evangelischen Union war, anzutragen. Er nahm, von vielen Seiten aufgefordert, da so Grosses in Aussicht stand, Ehrgeiz und Religionseifer gleich mächtige Motive waren, das verhängnissvolle Anerbieten an. Je mehr auf dem Spiele stand, um so kräftiger trat man ihm von katholischer Seite entgegen. Der Herzog Maximilian und der, gerade jetzt zum Kaiser ernannte, Erzherzog Ferdinand II. schlossen den engsten Bund, und Spanien und der Papst unterstützten sie mit aller Macht, während es auf der protestantischen Seite nicht nur an Einheit und Energie fehlte, sondern sogar der mächtigste der protestantischen Fürsten, der Kurfürst von Sachsen, es mehr mit der Liga als mit der Union hielt, und der katholischen Sache den grössten Dienst dadurch erwies, dass er als Lutheraner mit den verhassten Calvinisten nichts zu thun haben wollte. So hatte die Schlacht am weissen Berg im November des Jahrs 1620 die entscheidendsten Folgen nicht blos für Böhmen, sondern auch für Deutschland. Die Oberpfalz wurde von den Baiern und die Unterpfalz von den Spaniern besetzt, und die Eroberer betrachteten sich so sehr als die bleibenden Herrn des Landes, dass der Herzog Maximilian sogar die Heidelberger Bibliothek dem Papst schenkte. Die Union löste sich schon im April 1621 auf, und die Kurwürde der Pfalz wurde vom Kaiser auf den Herzog Maximilian übergetragen. Ueberall wurde der Katholicismus gewaltsam wiederhergestellt, und die Verfolgung der pfälzischen Truppen erstreckte sich durch einen grossen Theil von Deutschland auf eine die deutsche Freiheit bedrohende Weise. Um der Gefahr zu begegnen, griff der niedersächsische Kreis unter Anführung des Königs von Dänemark zu den Waffen, allein Tilly und Wallenstein erfochten neue Siege, und besetzten die meisten Länder des protestantischen Deutschlands.

Frucht aller dieser Erfolge war das Restitutionsedict vom März
Jahrs 1629, in welchem der Kaiser eigenmächtig alle den Reli-
sfrieden betreffenden Streitfragen durchaus im Interesse der
olischen Partei entschied. Die protestantischen Stände haben
t das Recht gehabt, nach dem Passauer Vergleich geistliche
ungen ihrer Territorien einzuziehen, im Widerspruch mit dem
lichen Vorbehalt haben sie sich im Besitz von Erzbisthümern
Bisthümern behauptet. Die Declaration des Kaisers Ferdi-
ls I., nach welcher protestantische Unterthanen in geistlichen
eten Religionsfreiheit haben sollten, wurde für ungültig erklärt,
das Recht der Protestanten auf den Religionsfrieden auf die
nner der ungeänderten Augsburgischen Confession beschränkt.
erliche Commissarien sollten nun ausgeschickt werden, um alle
chtmässig in die Hände der Protestanten gekommenen geist-
n Güter der katholischen Kirche zu restituiren. Der Hauptur-
r dieses Edikts, das nichts Geringeres bezweckte, als die völ-
Ausrottung des Protestantismus in Deutschland, war der päpst-
Nuntius Caraffa. Welche grosse Aussichten hatte damals der
olicismus, und wie ganz anders wendete sich mit Einem Male
allgemeine Lage der Dinge! Während der Katholicismus im
riffe war sich des ganzen protestantischen Deutschlands auf
er zu bemächtigen, wurde er plötzlich durch den siegreichsten
erstand in seinem Lauf aufgehalten. Im Juni des Jahrs 1630
hien der tapfere König von Schweden, Gustav Adolf, in Deutsch-
. Er wurde der Retter des deutschen Protestantismus. Doch
es zunächst nicht die Religionssache, die ihn nach Deutschland
te, sondern ein politisches Interesse. Er kam im Bunde mit
kreich, das ihn der wachsenden spanisch-österreichischen
rmacht entgegenstellte, und ihn für seine Unternehmung mit
r bedeutenden Geldsumme unterstützte. Als Zweck des Bünd-
s nannte man nur die Herstellung der deutschen Stände zu
alten Gerechtsamen, die Entfernung der kaiserlichen Truppen,
Sicherheit der Meere und des Handels. Der König verpflichtete
in dem Vertrag, den katholischen Gottesdienst, wo er ihn finde,
ulden, und sich in Sachen der Religion nach den Reichsge-
n zu halten. So eigen lagen damals, besonders auch wegen
Streits über die Erbfolge in Mantua, die politischen Verhält-
e, dass der Papst selbst als der Verbündete Frankreichs und

Schwedens sich der Macht widersetzte, die alles für die Wiederherstellung des Katholicismus that. Gerade damals, als Gustav Adolf den deutschen Boden betrat, hatte es die italienisch-französische Politik dahin gebracht, dass der Kaiser den einzigen Feldherrn, der ihn vertheidigen konnte, abdankte. Die deutschen Fürsten, Frankreich und der Papst hatten auf die Absetzung Wallenstein's gedrungen, der ihnen nur den unumschränkten Dictator zu spielen schien. Die Eroberung Magdeburgs durch Tilly hatte nur die Folge, dass sich die noch schwankenden protestantischen Fürsten an den König von Schweden anschlossen und sich mit der Liga verfeindeten. Nach der Schlacht bei Leipzig zog der Protestantismus mit dem schwedischen Heere siegreich durch Deutschland, und der König selbst erklärte jetzt, dass er gekommen sei, um seine Glaubensgenossen von ihrem Gewissenszwang zu befreien. Auch nach der Schlacht bei Lützen, in welcher der siegende König fiel, zog sich der Krieg unter wechselvollen Zufällen und unter allen Gräueln und Verheerungen, unter welchen Deutschland, wie kein anderes Land zu leiden hatte, viele Jahre hin, bis endlich im October des Jahrs 1648 der westphälische Frieden geschlossen wurde. Die Hauptpunkte, die hier für uns in Betracht kommen, sind folgende: Vor allem wurde der Passauer Vertrag und der Augsburger Religionsfrieden bestätigt. Dass man sich endlich noch über die Religion vereinige, wurde auch hier noch in Aussicht gestellt, aber ganz abgesehen davon und ohne alle Rücksicht auf irgend eine Protestation sollte zwischen den Fürsten und Ständen beider Religionen die vollkommenste Rechtsgleichheit bestehen. Bei allen Reichsdeputationen und Reichsgerichten sollte von beiden Theilen die gleiche Zahl von Mitgliedern sein, und in allen Religionssachen nichts durch Stimmenmehrheit, sondern alles nur durch freundliche Verständigung entschieden werden. Das Reformationsrecht der Stände wurde anerkannt, aber durch die Bestimmungen des Normaljahrs beschränkt, d. h. die Rechte jedes Religionstheils in dem Gebiete des andern richteten sich nach dem Besitzstand vom 1. Januar des Jahrs 1624. Darin lag von selbst, dass auch der geistliche Vorbehalt aufrecht erhalten wurde, schon damals aber wurde ein mit dem Zwecke desselben in Collision kommendes Princip aufgestellt, das der Säcularisation. Um protestantische Fürsten zu entschädigen, wurden in Norddeutschland viele Stifte säcularisirt, was auch nur

als eine der Religionsanschauung des Protestantismus gemachte Concession angesehen werden kann. So sehr war man auf die Gleichstellung der beiden Religionstheile bedacht, dass, da Baiern die pfälzische Kurwürde behielt, für die Pfalz eine neue achte Kur errichtet wurde. Von besonderer Wichtigkeit war sodann noch für die Sache des Protestantismus im Allgemeinen, obgleich die Lutheraner nicht dieser Ansicht waren, dass alle auf den Friedensschlüssen beruhenden Rechte auch den Reformirten zuerkannt wurden. Es hatte diess hauptsächlich der Kurfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg durchgesetzt. Auch für die beiden protestantischen Confessionen wurde bestimmt, wie es im Falle des Uebertritts eines Fürsten von der einen zu der andern gehalten werden sollte. Am wenigsten konnte man mit den Bestimmungen zufrieden sein, welche die Protestanten der österreichischen Erbländer betrafen. Der Frieden erstreckte sich nicht auch auf sie, es wurde ihnen nur eine Auswanderungsfrist bis zum Jahr 1656 bewilligt. Doch wurde wenigstens den schlesischen Fürstenthümern ihre bisherige Religionsfreiheit im Frieden gesichert. Dem Papst blieb auch jetzt nur übrig, gegen den Inhalt des Friedens als eine Beeinträchtigung der katholischen Kirche zu protestiren, aber auch das bezeichnet die durch die Macht des Protestantismus veränderte Ansicht der Zeit, dass dem Papst vor allem die den geistlichen Bestimmungen des westphälischen Friedens vorangestellte Erklärung galt, man werde sich um keinen Widerspruch bekümmern, von welcher Seite er komme, von weltlicher oder geistlicher.

Der dreissigjährige Krieg ist der letzte grosse Versuch der katholischen Partei, den Protestantismus zu unterdrücken, und alles wieder zur alten kirchlichen Einheit zurückzubringen. Nachdem aber die durch die Reformation hervorgerufene und zum klaren Bewusstsein gekommene Religions- und Gewissensfreiheit in einem solchen mit so grosser Anstrengung durchgekämpften Kriege behauptet worden war, war sie eben damit auch für immer gerettet. Zugleich aber vollendete der westphälische Frieden, indem er den bisher noch unsicheren und schwankenden Zustand der Dinge endlich zur festen bleibenden Ordnung brachte, in Deutschland die kirchliche und politische Trennung, die die nothwendige Folge der Reformation war. Sie griff jetzt, wenn gleich der bittere Partei- und Religionshass sich mehr und mehr verlor, nur um so tiefer in

alle Verhältnisse ein, theilte ganz Deutschland in zwei charakteristisch verschiedene Hälften, wurde aber unstreitig in demselben Grade, in welchem sie in politischer Hinsicht nachtheilig gewesen sein mag, für die vielseitigste Entwicklung des geistigen Lebens in der deutschen Nation förderlich und einflussreich. Der dreissigjährige Krieg und der westphälische Frieden sind die welthistorische Uebergangsperiode, durch welche sich nun erst der der neuern Zeit eigenthümliche Geist von den Banden, mit welchen das Mittelalter ihn noch festhalten wollte, so losriss, wie es in der Tendenz der Reformation lag.

Die Tridentiner Synode, die Gesellschaft der Jesuiten, die Verfolgungen, welche die Protestanten in einzelnen katholischen Ländern erfuhren, und der grosse dreissigjährige Krieg, in welchem in Deutschland die katholische und die protestantische Partei einander entgegentraten, sind die Haupterscheinungen, in welchen sich uns die katholische Kirche in ihrem unmittelbaren Gegensatz zur protestantischen darstellt. In allen diesen Beziehungen ging die katholische Kirche darauf aus, die protestantische bald durch die Bannflüche und Verdammungsurtheile des päpstlichen Stuhles, bald durch hinterlistige Umtriebe und Angriffe, bald durch offene Gewalt und Krieg zu vernichten. Von dieser vorherrschenden antithetischen Seite wenden wir uns nun zu derjenigen, auf welcher sie mehr oder minder ausserhalb jenes Gegensatzes erscheint, obgleich auch hier der weit sich erstreckende Einfluss der Reformation sich oft genug wird zu erkennen geben. Bei der Darstellung dieses noch übrigen minder bedeutenden Theils der Geschichte der katholischen Kirche kehren wir zu der Ordnung zurück, die wir bisher zu Grunde gelegt haben.

5. Die Geschichte des Lehrbegriffs, der theologischen Streitigkeiten, und der theologischen Wissenschaften in der katholischen Kirche.

Bei der Geschichte des Lehrbegriffs dürfen wir hier nicht verweilen, da alles hieher gehörige schon in der Geschichte der Tridentiner Synode enthalten ist. Durch die Bestimmungen dieser Synode wurde das dogmatische System der katholischen Kirche für immer abgeschlossen; was auf ihr durch eine so vollgültige

torität der gesammten Kirche und des Papstes festgesetzt war, ste als unveränderliche Glaubensnorm sanktionirt sein. Nur die :e, mit welcher die Synode vieles behandelte, und die Unbemtheit, die sie zuweilen absichtlich zurücklassen musste, da ı sie Differenzen, wie namentlich die der Thomisten und Scotiwar, nicht ausgleichen konnte, liess der Lehrfreiheit noch n kleinen Spielraum offen. Auf die Schlüsse der Tridentiner ode muss nun als auf die authentische Quelle der katholischen ıbenslehre seitdem immer zurückgegangen werden. Die Origiusgabe veranstaltete nach dem Auftrage des Papstes Paulus ntius im Jahre 1564 mit grosser Pracht. Der Wichtigkeit der ntinischen Beschlüsse war es ganz gemäss, dass der Papst die meine Anerkennung ihrer dogmatischen Gültigkeit noch durch ndere Mittel zu erreichen suchte. In dieser Absicht wurde aus n im Jahre 1564 die Glaubensformel entworfen, die unter dem en der *Professio fidei Tridentinae* bekannt ist. Ihr Titel ist: *ma Professionis Fidei Catholicae, observanda a quibuscunque motis et promovendis ad aliquam liberalium artium facultatem, ipque et eligendis ad cathedras, lecturas et regimen publicorum nasiorum*. Alle öffentlichen Lehrer der Kirchen und Schulen sten sie unterschreiben. Ebendahin gehört die allgemeine Einung eines aus derselben Quelle geschöpften Katechismus. Katholiken entging der Nutzen nicht, welchen der evangelin Kirche der Katechismus Luther's brachte. Nach dem Auftrage Kaisers Ferdinand I., der ein solches Lehrbuch sehr wünschte, asste der gelehrte Jesuite Canisius schon im Jahr 1554 seine *ma doctrinae christianae*, wovon sein kleiner Katechismus Auszug ist. Canisius' Lehrbuch erhielt besonders durch das resse, das die Jesuiten für dasselbe hatten, sehr grosses Anm, ob es gleich nicht, wie Canisius wünschte, von der Tridenr Synode allgemein eingeführt wurde. Die Synode hatte sich Ausarbeitung eines solchen Katechismus selbst vorbehalten; so hien, von drei Theologen, welche die Synode damit beauftragt e, verfasst, im Jahre 1566 unter Pius V. der römische oder triinische Katechismus, der nach den Decreten der Tridentiner ode die allgemeinste symbolische Auctorität in der katholischen he hat. Alle diese Schriften gebrauchte die katholische Kirche als el, eine so viel möglich vollkommene Gleichförmigkeit und Einheit

in Hinsicht der Glaubenslehre zu bewirken. Dennoch konnte sie auch jetzt Streitigkeiten und abweichende Meinungen nicht ganz unterdrücken. Zwar neue, eigentlich häretische Irrlehren und Parteien konnten kaum mehr entstehen: durch die grosse Ketzerei der Protestanten schien ja die katholische Kirche alles ketzerische Gift mit Einem Male auf lange Zeit von sich ausgeschieden zu haben, und man konnte sich kaum irgend eine bedeutende, die Lehre betreffende Ketzerei denken, die nicht mehr oder minder mit der protestantischen Hauptketzerei zusammenfiel, aber ebendesswegen mit dieser voraus schon verdammt und verworfen war. Auf der andern Seite gab es aber doch gewisse Annäherungen an die wichtigsten dogmatischen Lehren der Protestanten, wobei man zweifelhaft sein konnte, wie weit sie vom katholischen Standpunkt aus gebilligt werden dürfen oder nicht. Dahin gehören die Streitigkeiten, die in der katholischen Kirche über dieselben Hauptlehren entstanden, von welchen die Reformation ausging und auf welchen seitdem das ganze Gebäude der protestantischen Dogmatik ruht, die Lehren von der Sünde und Gnade. Die katholische Kirche war darüber schon längst in die Thomisten und Scotisten getheilt, im Ganzen aber war man von der reinen Lehre Augustins weit abgekommen. Als daher während der ersten Jahre der tridentinischen Synode Michael Bajus oder de Bay zu Löwen, wo er seit 1550 Theologie lehrte, sich mehr an Augustin hielt als an die scholastische Dogmatik, erregte diess bald Aufsehen und Streit, und die Franziscaner insbesondere traten als Scotisten auf die Seite der Gegner des Bajus, welche es bei Papst Pius V. sogar dahin zu bringen wussten, dass er im Jahr 1563 in einer Bulle 76 aus den Schriften des Bajus gezogene Lehrsätze verdammte, doch mit einer gewissen Schonung und ohne den Namen des Bajus selbst dabei zu nennen. Man sah wohl, dass das päpstliche Verdammungsurtheil nur erschlichen war. Bajus musste zwar seine sogenannten Irrthümer abschwören, seine Feinde brachten aber immer wieder Beschuldigungen gegen ihn vor. Schon wurden jetzt auch die Jesuiten in den Streit verwickelt, da die augustinianisch denkende theologische Facultät zu Löwen im Jahre 1587 34 Lehrsätze der dortigen jesuitischen Lehrer öffentlich verwarf. Doch war es erst nach dem Tode des Bajus im Jahre 1589 der Jesuite Ludwig Molina, der die Veranlassung gab, dass der von Bajus angeregte Streit durch die Theilnahme verschiedener Orden

noch lebhafter wurde. Er war Lehrer der Theologie auf der Universität zu Evora in Portugal, und machte in einer Schrift *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* (eigentlich ein Commentar über einige Stellen der *Summa des Thomas Aquinas*) den Versuch, den Augustin und Thomas mit der gegenüberstehenden Theorie so viel möglich in Uebereinstimmung zu bringen. Dadurch rief Molina vor allem die Dominikaner, als erklärte Thomisten, gegen sich heraus; aber auch selbst unter den Jesuiten waren einige der Meinung, Molina sei zu weit gegangen. Die Jesuiten in Löwen aber nahmen sogleich entschieden Partei für Molina. Die Sache wurde vor den päpstlichen Richterstuhl gebracht. Es handelte sich ja in solchen Fällen nicht blos um eine streitige Schulmeinung, sondern vielmehr um die Ehre stets auf einander eifersüchtiger Orden. Für die Päpste aber war ebendesswegen eine solche Entscheidung eine um so schwierigere Aufgabe. Sie durften ebensowenig einem Orden zu nahe treten, als der herkömmlichen Orthodoxie etwas vergeben. So glaubte sich nun auch Clemens VIII., der hierin als höchster Richter aufgerufen wurde, am besten dadurch aus der Verlegenheit zu helfen, dass er die sogenannten *Congregationes de auxiliis gratiae* niedersetzte, die im Jahr 1598 zu Rom anfingen und die Lehre von dem göttlichen Gnadenbeistande erörtern sollten. Papst Clemens VIII. erlebte das Ende dieser Congregation so wenig als sein Nachfolger Leo XI., und als endlich unter Paul V. im Jahre 1611 nach vierzehnjähriger Dauer derselben das Resultat bekannt gemacht wurde, bestand es darin, dass man darüber immer noch die Offenbarung des h. Geistes zu erwarten habe, beide Theile mögen bis dahin ihre Meinung beibehalten, nur sollen sie einander nicht weiter verketzern und schweigen. Allein nun stritt man sich darüber, für welchen Theil sich wohl der Papst entschieden haben würde, wenn er überhaupt die Sache entschieden hätte. Darauf war auch in der That nicht leicht zu antworten. Die Dominikaner hatten unstreitig die bisher geltende Orthodoxie für sich, aber auf der andern Seite hatten doch auch die Jesuiten, deren Einfluss so viel vermochte, und die sich erst kürzlich in dem Streit des Papstes mit Venedig als gehorsame Söhne des apostolischen Stuhls auf's neue erprobt hatten, alle Ansprüche darauf, nicht Unrecht zu haben. Das einzige, was an den Jesuiten hängen blieb, war, dass sie wegen dieses Streites über ein Jahrhundert Molinisten genannt wurden.

Bald jedoch erhielten sie Gelegenheit, ihn ihren Gegnern mit dem Namen der Jansenisten zu erwiedern. Der nicht beigelegte Zwist schien einige Zeit zu ruhen, als er sich auf's neue, nun erst zu einem heftigen, langwierigen, durch die Eifersucht der Orden genährten Streit entzündete.

Cornelius Jansenius, Lehrer der Theologie zu Löwen seit 1630, zuletzt seit 1636 Bischof zu Ypern, war der eifrigste Verehrer Augustins. Als er im Jahre 1638 starb, empfahl er seinen Freunden sehr angelegentlich die Herausgabe einer Schrift, die er als die Frucht seiner 22jährigen Beschäftigung mit dem Systeme des grossen Kirchenlehrers zurückliess. Sie erschien im Jahre 1640 unter dem Titel: *Augustinus s. doctrina S. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses. T. I. in quo haereses et mores Pelagii ex S. Augustino recensentur et refutantur. T. II. in quo genuina sententia profundissimi doctoris de auxilio gratiae etc. proponitur.* Dies Vermächtniss wurde nun die Quelle eines neuen leidenschaftlichen Streits. Jansenius hatte zwar seine Schrift nicht unmittelbar gegen die Molinisten gerichtet, aber doch überall deutlich die Absicht verrathen, die grosse Abweichung ihrer Lehre von der ächt augustinischen hervorzuheben. Die Jesuiten fühlten sich getroffen, sie sahen in der Schrift eine Herausforderung zum Streit, welcher sie um so weniger ausweichen zu dürfen glaubten, da Jansenius schon längst einer der angesehensten Gegner der Jesuiten war, und sie gerade damals das Säcularfest ihrer Gesellschaft in stolzer Freude feierten. Sie beschuldigten den Verfasser der Schrift sogleich, von Pius V. verdammte Sätze vorgetragen zu haben, und wussten es zu bewirken, dass zuerst die römische Inquisition noch im Jahre 1641 und hierauf Papst Urban VIII. im Jahre 1643 die Schrift des Jansenius verbot. Dagegen weigerten sich nun mehrere niederländische Bischöfe und die Universität Löwen, die päpstliche Bulle gegen Jansens Buch bekannt zu machen, da in der Bulle auch von Augustin mit denselben Worten vorgetragene Lehren verdammt seien. Von Flandern aus verbreitete sich der Streit auch nach Frankreich, wo Jansenius wegen einer gegen die französische Regierung geschriebenen Schrift dem Cardinal Richelieu verhasst war. Es gelang den Jesuiten in Frankreich, den Hof, das Parlament, die Universitäten und den höhern Clerus für sich zu gewinnen, die

nne aber war auf der Seite des Jansenius, und Anton Ar-
d, Doctor der Sorbonne, vertheidigte denselben sehr eifrig. Die
er des Jansenius unter dem französischen Clerus baten den Papst
hr 1650 um ausdrückliche Verwerfung mehrerer Sätze, die
s Jansenius Schrift gezogen und dem Papst vorgelegt hatten.
ens X. hielt darüber Congregationen, und verdammte im Jahr
wirklich fünf Sätze des Jansenius als ketzerische. Die Jan-
en nahmen die päpstliche Verdammungsbulle an, halfen sich
nun durch die Unterscheidung zwischen päpstlichen Entschei-
n über Glaubenssachen und über Thatsachen. In jenen sei
ntrüglichkeit des Papstes keinem Zweifel unterworfen, wohl
in diesen. Ob und in welchem Sinne jene fünf Sätze ketzerisch
, sei daher allerdings eine dem römischen Stuhl zukommende
heidung einer Glaubensfrage, ob aber Jansenius wirklich jene
in ketzerischem Sinne gelehrt habe, das sei eine auf eine
ache sich beziehende Frage, zu deren Beantwortung man
n höchsten infallibeln Glaubensrichter nöthig habe. Man
e diess die *distinctio juris et facti.* Allein auch diese Aus-
sollte den Jansenisten abgeschnitten werden. Alexander VII.,
dess Papst geworden war, erklärte wirklich auf die Auffor-
g des französischen Clerus in einer besondern Constitution
r 1656, dass jene fünf Sätze nicht nur von Jansen behauptet,
rn auch in demselben Sinne, in welchem er sie behauptet
vom Papst verdammt worden seien. Die jansenistischen Theo-
konnten sich diesem Ausspruch nicht unterwerfen, sie er-
n nun, die Kirche habe nicht das Recht, den Glauben an eine
ische Thatsache zu fordern. Der König war jedoch so sehr gegen
nsenisten gestimmt, dass er vom Papste eine Formel verlangte,
deren Unterschrift alle Geistliche die unbedingte Annahme
äpstlichen Constitution und den Abscheu gegen die Sätze des
nius bezeugten. Die Jansenisten, namentlich vier Bischöfe,
rten sich nachdrücklich. Arnauld und Nicole, die Hauptwort-
r der Jansenisten, kamen desswegen sogar in Gefahr. Doch
man es, da sich eine nicht unbedeutende Anzahl von Bischöfen
das päpstliche Ansinnen erklärte, nicht zum äussersten kom-
assen, und Alexanders VII. Nachfolger, Clemens IX., war im
1668 mit einer mildernden Unterschrift zufrieden, vermöge
er die Formel nicht gerade unbedingt und ohne Vorbehalt

angenommen werden musste. Man nannte diess den Frieden Clemens IX. Die Jansenisten hatten nun zwar einige Ruhe, sie wurde aber bald wieder unterbrochen. König Ludwig XIV. erklärte in kurzer Zeit im Jahre 1676, wie es seine jesuitischen Beichtväter wünschten, den Frieden für ungültig, und die Unterschrift der Formel gab nun auf's neue Anlass zu Verfolgungen. Der Hauptsitz der Jansenisten war das Nonnenkloster Port-Royal des Champs. Die Nonnen des Klosters hatten ebenfalls die Unterschrift der Formel verweigert und standen in genauer Verbindung mit den Anführern der jansenistischen Partei. Viele derselben hielten sich als Büssende in dem Kloster auf, auch Arnauld, der das Haupt der ganzen Partei war. Aber seitdem der Argwohn der Regierung gegen die Jansenisten und ihre Zusammenkünfte sich auf's neue äusserte, glaubten sie sich weder hier noch überhaupt in Frankreich sicher, und Arnauld und Nicole und andere Gleichgesinnte suchten eine Zuflucht in den Niederlanden. Der Streit dauerte noch in der folgenden Periode fort. Er betraf, wie aus dem bisherigen erhellt, nicht blos die dogmatischen Lehren von der Sünde und Gnade, sondern bald vorzüglich die Lehre von der Infallibilität des Papstes. Doch würde auch diess dem Streite die Heftigkeit, mit welcher er geführt wurde, nicht gegeben haben, wenn die Gegner der Jansenisten nicht gerade die Jesuiten gewesen wären, deren Leitung Ludwig XIV. damals ganz folgte. Dass aber gerade die Jesuiten es waren, die die Jansenisten mit der grössten Erbitterung verfolgten, hatte darin allerdings seinen Grund, dass die ganze Richtung und Sinnesart dieser der der Jesuiten gerade entgegengesetzt war. So wenig die Jansenisten eine Zuneigung gegen die Protestanten zu erkennen gaben, so standen sie doch denselben unstreitig weit näher als die übrigen Mitglieder der katholischen Kirche, da sie auf dieselben Grundlehren des augustinischen Systems drangen, auf welche Luther und die Reformatoren die Verbesserung des Lehrbegriffs zurückführten. Die Jesuiten aber wandten sich auch darin auf die von dem Protestantismus völlig abgekehrte Seite des Katholicismus, dass sie über die Sünde und Gnade und die damit zusammenhängenden Lehren am wenigsten augustinisch dachten. Schon in dieser Hinsicht standen die Jansenisten und Jesuiten unter den in der katholischen Kirche bestehenden Parteien am weitesten auseinander; da aber die Jansenisten als strengere Anhänger Augustin's überhaupt

auch strengere sittliche Begriffe haben mussten, und ebendesswegen auch die zweideutigen moralischen Grundsätze der Jesuiten am wenigsten billigen konnten, so musste hiedurch ein noch schärferer Gegensatz zwischen ihnen und den Jesuiten entstehen. In den Jansenisten sprach sich unverkennbar ein ernsterer und tieferer Sinn für christliche Religiosität aus, sie waren zum Theil gefühlvolle Mystiker, drangen auf Verbesserung der Sitten unter Mönchen und Geistlichen, auf Unterricht des Volks in der Glaubens- und Sittenlehre, auf Verbreitung der h. Schrift unter demselben, aber alles diess machte sie den Jesuiten nur um so verhasster. Diese fürchteten den Einfluss, welchen die Jansenisten durch ihre sittlich-religiöse Tendenz sehr leicht auf das Volk gewinnen konnten. Um aber einer solchen an sich achtungswerthen Partei auf die am wenigsten anstössige Weise entgegenzuwirken, war den Jesuiten das Missverhältniss sehr erwünscht, in welches die Jansenisten zu dem päpstlichen Stuhl kamen. Nun hatte man Gelegenheit, unter dem Vorwand des Ungehorsams gegen den Papst sie zu verfolgen, es war jetzt nicht schwer, ihren strengeren Eifer für Religiosität und Sittlichkeit verdächtig zu machen, und es kam daher bald so weit, dass man überhaupt alle, die sich durch eine ernstere sittlich-religiöse Richtung bemerklich machten, auf Busse, Andacht, Erbauung drangen, als Jansenisten bezeichnete. Der Jansenismus wurde so ein sehr unbestimmter und vager Name, durch welchen man alles, was man wollte, als einen übertriebenen Rigorismus, Pietismus und Mysticismus verhasst und verächtlich machen konnte. Suchen wir also den tiefern Grund der Erbitterung der Jesuiten gegen die Jansenisten, so kann er nur darin gefunden werden, dass eine ernstere sittlich-religiöse Tendenz mit den schlaffen Grundsätzen der in den Hof- und Weltton einstimmenden Jesuiten nothwendig in Widerspruch kommen musste. Es ist nicht zu übersehen, dass die Opposition gegen den Jansenismus hauptsächlich von den Jesuiten am Hofe Ludwig's XIV. ausging. Der Streit ist somit nicht sowohl in dogmatischer Hinsicht merkwürdig, als vielmehr charakteristisch in Hinsicht des Einflusses, welchen der herrschende Geist der Zeit, wie er sich uns besonders in den Jesuiten darstellt, auf dogmatische Vorstellungen hatte. Da die Jansenisten zufällig auch in dem Widerspruch gegen die päpstliche Auctorität eine gewisse Verwandtschaft mit den Protestanten hatten, so benützten die Jesuiten auch

diess, sie mit den Protestanten in eine Klasse zusammen zu stellen und ihnen sogar Plane unterzuschieben, die die Ausrottung des Christenthums beabsichtigen. Auf die Jansenisten hatte diess die Wirkung, dass sie um so heftiger ihre Abneigung gegen den Protestantismus aussprechen zu müssen glaubten. Arnauld und Nicole, die Häupter der Jansenisten, oder, wie man sie auch nennt, die Ersten unter den Theologen von Port-Royal, schrieben gegen die Protestanten.

Ueberhaupt ist in der Geschichte der Theologie der katholischen Kirche durchaus in unserer Periode das Streben sichtbar, jeder Richtung, von welcher eine neue eigenthümliche Auffassung und Behandlung des dogmatischen Systems ausgehen könnte, sogleich entgegenzutreten, jeden Versuch, von dem äussern Formalismus auf ein tieferes Gefühl zurückzugehen, und so auch den aus der katholischen Dogmatik verschwundenen Geist ächt christlicher Religiosität zurückzurufen, in seinem ersten Keime zu unterdrücken. In dieser Beziehung ist der Jansenismus die merkwürdigste Erscheinung auf dem theologisch-dogmatischen Gebiet der katholischen Kirche dieser Periode; aber auch der sogenannte Quietismus, der uns dieselbe Bemerkung machen lässt, erhält dadurch einiges Interesse. Unter dem Namen des Quietismus verketzerte man jetzt eine neue Art von Mystik, die unbefriedigt durch die blos äussere kirchliche Gottesdienstlichkeit die Religion als selige Hingebung und Ruhe eines in Gott versinkenden und nur diesem Einen Gefühle lebenden Gemüthes darstellte. Der erste, der die Erfahrung machte, wie wenig diess mit dem herrschenden Geist der Zeit verträglich war, war Michael Molinos, ein Spanier aus Saragossa, der seit dem Jahre 1669 als geachteter Weltgeistlicher in Rom lebte, und im Jahre 1675 unter dem Titel *Guida spirituale,* Geistlicher Wegweiser, ein Erbauungsbuch herausgab, das durch sein warmes, in die Sprache der Mystik gekleidetes religiöses Gefühl einen sehr ausgebreiteten Beifall fand, und in die meisten europäischen Sprachen übersetzt wurde. Auch hier waren es die Jesuiten, die sich dieser neuen Anregung widersetzten. Der Beichtvater Ludwig's XIV., La Chaise, liess durch den französischen Gesandten in Rom im Namen des Königs auf die gefährliche Ketzerei aufmerksam machen, die unter den Augen des Papstes selbst immer weiter um sich greife, und keine andere sei, als die der alten niederländischen Begharden

oder der spanischen Illuminaten. Diese letztern, die Illuminaten oder *Alombrades*, waren im 16. Jahrhundert in Spanien als ketzerische Sekte verfolgt worden, weil sie, wie die Begharden, mit Verachtung des äussern Cultus allen Werth auf das stille Gebet legten. Papst Innocenz XI. liess nun das verdächtige Buch, welches er übrigens bisher selbst erbaulich gefunden haben soll, streng untersuchen, und den Verfasser desselben gefangen setzen. Man fand wirklich 68 ketzerische Sätze, die Innocenz im Jahre 1677 in einer Bulle verdammte. Molinos schwor zwar seine angeblichen Irrthümer ab, wurde aber gleichwohl lebenslänglich in ein Dominikanerkloster eingeschlossen, in welchem er zur Busse täglich zweimal den Rosenkranz, einmal das apostolische Symbolum hersagen, wöchentlich dreimal fasten, jährlich viermal beichten und so oft zum Abendmahl gehen sollte, als es sein Beichtvater für gut finden würde. Jesuiten und Dominikaner vereinigten sich zur Bestreitung des von Molinos neuerweckten Quietismus, und selbst die Jansenisten wollten nichts mit demselben gemein haben. Gleichwohl hatte diese Mystik immer noch viele Freunde, und selbst unter den Protestanten fühlte sich die sogenannte pietistische Partei, die damals in Halle ihren Sitz hatte, durch ihre schriftlichen Erzeugnisse so harmonisch angesprochen, dass dadurch nicht nur die Verbreitung derselben sehr befördert (Franke und Arnold übersetzten mehrere Schriften dieser Art), sondern in der That auch ein gewisses vermittelndes Band zwischen Protestanten und Katholiken angeknüpft wurde. In den Niederlanden und in Frankreich machten sich damals besonders zwei Frauen, Antonia Bourignon und de la Mothe Guyon als zartfühlende aber auch schwärmerische Freundinnen der Mystik bekannt. Sie hatten viele Verehrer, und nährten eine für jene Zeit charakteristische Neigung. Man suchte in ihr einen Ersatz für das, was man in der öffentlichen Religion vermisste. Wie aufmerksam man aber auf eine Erscheinung war, die ebendesswegen, weil sie aus einem gefühlten Bedürfniss hervorging, leicht für das Ansehen der öffentlichen Religion, der Bischöfe und Mönchsorden nachtheilige Folgen haben konnte, davon gab auch der Streit zwischen den beiden berühmten Bischöfen der französischen Kirche, Fenelon und Bossuet, einen Beweis. Der berühmte Erzbischof Fenelon von Cambray liebte die Mystik und schrieb Betrachtungen über das innere Leben, die eine so allgemeine und warme Bewun-

derung erhielten, dass der ehrgeizige Bischof Bossuet von Meaux die längst gehegte Eifersucht nicht mehr zurückhalten konnte, sondern Fenelon als einen neuen Molinos bei dem König anklagte. Der König brachte die Klage nach Rom, und der Papst [illegible] das Urtheil, in Fenelon's Schrift seien 23 Sätze, wenn auch nicht gerade ketzerisch, doch wenigstens verwerflich. Fenelon unterwarf sich der Entscheidung des Papstes mit der demüthigsten Selbstverleugnung. Er machte die Bulle selbst bekannt und verbot seine eigene Schrift. Er hatte ja den bekannten Grundsatz: Entweder Deist oder Katholik.

So vorsichtig wusste man jeder noch so geringen und unverfänglichen Bewegung zu begegnen, die von der breiten Heerstrasse der katholischen Theologie, auf welcher man seit Jahrhunderten so bequem einherging, abzulenken drohte, und als irgend eine Annäherung zu der verhassten Ketzerei der Protestanten erscheinen konnte! Eine solche Gefahr hatte man freilich bei der alten scholastischen Streitfrage über die unbefleckte Empfängniss der Jungfrau Maria nicht zu befürchten, die auch jetzt noch erörtert wurde, und durch die Theilnahme der Jesuiten, die hierin auf die Seite der Franziskaner traten, ein neues Interesse gewann. Und doch konnten die Päpste, die die wichtige und schwierige Frage endlich entscheiden sollten, es nicht wagen, sie im Sinne der Franziskaner und Jesuiten zu bejahen, und dadurch den Dominikanern zu widersprechen. Es schien doch gar zu bedenklich, einen Orden, der sich durch Bestreitung und Ausrottung der Ketzer so grosse Verdienste erworben hatte, dadurch selbst in den Geruch der Ketzerei zu bringen. Doch liess sich endlich im Jahr 1661 Papst Alexander VII., nachdem die Frage besonders seit dem Jahr 1614 in lebhafter Bewegung war, sogar die spanischen Könige Philipp III. und Philipp IV. durch mehrere ansehnliche Gesandtschaften sich in Rom für das Dogma der unbefleckten Empfängniss verwandt hatten, durch den Jesuiten Neidhard, den Jugendlehrer und Beichtvater der spanischen Königin Maria Anna, einer Tochter Kaisers Ferdinand III., zu der Verordnung bestimmen, die Lehre von der unbefleckten Empfängniss solle öffentlich nicht angegriffen werden und künftig nur den Dominikanern noch gestattet sein, die entgegengesetzte Lehre in ihren Schulen für sich vorzutragen. Das schien ein fein ausgedachter Mittelweg zwischen den gefährlichen beiderseitigen Klippen.

Allgemein war man in der katholischen Kirche nur darauf bedacht, theils alle Entscheidungen über Glaubenssachen der ausschliesslichen Auctorität des Papstes vorzubehalten, theils so viel möglich jede Neuerung abzuwehren. Ein für diesen Zweck trefflich berechnetes Mittel war insbesondere auch die strenge Bücherpolizei, welche, wie schon früher von der spanischen Inquisition, jetzt noch allgemeiner von dem Papste ausgeübt wurde. Das erste päpstliche Verzeichniss verbotener Bücher machte Paul IV. im Jahr 1557 bekannt, hierauf beschäftigte sich die tridentinische Synode auch mit dieser Angelegenheit, und in Folge hievon entwarf Pius IV. ein neues Verzeichniss nebst zehn Regeln, nach welchen die dieser Censur unterworfenen Bücher beurtheilt werden sollten. Seitdem liess es kein Papst an solchen *Indices librorum prohibitorum* fehlen, und es wurden eigene Gerichte niedergesetzt, um theils verwerfliche Bücher schlechthin zu verbieten, theils erlaubte von missfälligen Stellen zu reinigen. Solche Anstalten glaubte man treffen zu müssen, um vor der Ansteckung zu schützen, die von dem seit der Reformation immer weiter sich verbreitenden Gift der Neuerung zu befürchten waren, und die alte Lehre desto sicherer rein und unverändert zu erhalten! Beschränkung des wissenschaftlichen Verkehrs und des geistigen Lebens ist immer das sicherste Mittel, eine allgemeine geistige Herrschaft auszuüben, aber oft genug verfehlte man seinen Zweck, man gab sich die lächerlichsten Blössen, und reizte die Neugierde, nur um so mehr nach den verbotenen giftigen Früchten zu greifen.

In allem, was wir in dem Bisherigen aus der Geschichte der katholischen Theologie hervorheben konnten, spricht sich im Grunde nur die negative Tendenz aus, auf dem einmal genommenen Standpunkt stehen zu bleiben und sich auf demselben im Gegensatz gegen die ketzerischen Protestanten zu befestigen. Da aber, wie wir an einigen sprechenden Beispielen gesehen haben, hauptsächlich die Jesuiten es waren, die den Ton angaben und auch hierin die Sache ihrer Kirche verfechten zu müssen glaubten, so können wir wohl die Theologie der katholischen Kirche in unserer Periode auch durch die Behauptung charakterisiren, es habe sich ihr ihrer vorherrschenden Richtung nach derselbe Geist mitgetheilt, der überhaupt der Gesellschaft der Jesuiten eigenthümlich [illegible]. Es war [illegible] ihren übrigen Grundsätzen gemäss, dass sie d[illegible]rrschenden, [illegible]thi-

schen Geist des Christenthums verkennenden, der Sinnlichkeit des Zeitalters huldigenden Pelagianismus des katholischen Systems noch stärker hervorhoben, und die untrügliche Auctorität des Papstes als allgemeines Entscheidungsprincip aufstellten: ja, wie sie überhaupt allen alles sein wollten, so wollten sie diess auch in der Theologie sein, und alles kam bei ihnen darauf hinaus, dass sie sich nach den Verhältnissen bequemten, und mit den herrschenden Meinungen entweder zusammenstimmten, oder von ihnen abwichen, je nachdem es ihrer Gesellschaft Ehre und Vortheil zu bringen schien. Ignatius verpflichtete seine Jünger zuerst, der Lehre des heil. Thomas zu folgen. Die nächsten Ordensgenerale jedoch gestatteten, auch einer andern Meinung, als der des heil. Thomas zu sein. Die Jesuiten banden sich auch in der Theologie, wie in allem, weit weniger als andere Orden an bestimmte Grundsätze und Formen: selbst die ihnen im Allgemeinen vorgeschriebene Regel, sich überall an die am meisten angenommene Meinung und Lehrweise zu halten, galt nur so weit, als die Ordensobern es für gut fanden. Eine vage schwankende Unbestimmtheit, bei welcher man sich drehen und wenden konnte, wie man wollte, war das Element, in welchem sie sich am liebsten bewegten, daher legten sie auch in ihren Schulen vorzüglich die aristotelische Philosophie zu Grund. Nirgends zeigten sich die Jesuiten auf dem wissenschaftlichen Gebiet auffallender in ihrer eigentlichen Gestalt als in der Sittenlehre. Sie wurde von ihnen, wie sie überhaupt vorzugsweise eine praktische Richtung nahmen, mit besonderer Vorliebe bearbeitet, und mehrere ihrer angesehensten Schriftsteller machten sich auf diesem Felde bekannt. Aber auf einem so schlüpfrigen Boden führten sie ihr Gebäude auf, dass es nothwendig in sich selbst zusammenfallen musste. Ihre Moral ist nur die Kunst des Proteus, sich in jede beliebige Gestalt zu verwandeln, die Fertigkeit der Sophisten, den Unterschied zwischen Recht und Unrecht, zwischen Gut und Bös völlig aufzuheben, ein süsses Gift, durch welches das Laster unter dem Schein der Tugend sich einschlich. Sie stellten nicht nur an sich schon eine Sittenlehre auf, die äusserst schlaff und weichlich und willfährig genug war, der herrschenden Sinnlichkeit und der Genusssucht der höhern Stände, in deren Kreise sie so gerne ihre Rolle spielten, zu schmeicheln, sondern sie erfanden auch besondere Maximen und Unterscheidungen, die überall dem

Gewissen eine Ausflucht offen liessen, und selbst jedes Verbrechen
rechtfertigen zu können schienen, wie z. B. die b
sätze, dass der gute Zweck das schlechte Mittel h
solcher Zweck, bei welchem es die Ehre Gottes,
Ordens, die Ausrottung der Ketzer und anderes
dass alles Verbotene erlaubt sei, sobald man sich
irgend einen wahrscheinlichen Grund denken kön ,
zeihlich mache, oder wohl auch von irgend eine löbl
darstelle, den sogenannten moralischen Probabilism s; da
überall einen geheimen zweideutigen Vorbehalt,
reservatio mentalis, erlauben dürfe, durch welch
Fug jede Pflicht und jedes G umgehen kö
war es bei dieser Richtung h welche alles s
problematisch wurde, bei r nirgends feste
Grundsätze galten, dass ihre al zu einer blossen Ca
zu einem künstlichen Gewebe von Zweifeln, Bedenklic
gen, Gewissensfällen, die man aufstellte und auflöste.
der Moral, die in der katholischen Kirche schon längst besondere Aufmerksamkeit erhielt, empfahl sich ihnen auch desswegen vorzugsweise, weil sie mit dem Berufe, welchen sie als Beichtväter und Seelsorger ausübten, in einem so engen Zusammenhange stand. Charakteristisch für die jesuitische Moral ist das oben genannte Werk des spanischen Jesuiten Thomas Sanchez: *De s. sacramento matrimonii* durch die freche Schamlosigkeit, mit welcher der Verf. seine vertraute Bekanntschaft mit Unzüchtigkeiten aller Art darlegt, um sie mit einer in's Einzelnste gehenden Spitzfindigkeit zu analysiren. Andere bekannte jesuitische Moralisten sind Suarez, Laymann, Lobkowiz, Busenbaum zu Münster, Escobar zu Valladolid u. A. [1]. Auch hierin waren es vorzüglich jansenistisch gesinnte Schriftsteller der katholischen Kirche, die den schlaffen verderblichen Grundsätzen der Jesuiten entgegenwirkten. Keiner zeichnete sich unter diesen Gegnern der jesuitischen Moral rühm-

1) Zu vergleichen ist über diese Seite des Jesuitismus besonders die Schrift von Ellendorf, die Moral und Politik der Jesuiten nach den Schriften der vorzüglichsten theologischen Autoren dieses Ordens. 1840. Der Verfasser, obgleich Katholik, nennt selbst seine Schrift die härteste und umfassendste Anklage gegen die Jesuiten, die je in Deutschland gegen sie erhoben worden sei.

licher aus als der bekannte Blasius Pascal, geboren zu Clermont im Jahr 1623, ein Freund Arnauld's und wie dieser auch ein Freund des Jansenismus. Er ist Verf. der *Pensées sur la religion*; gegen die jesuitische Moral schrieb er aus Veranlassung des Streits der Jansenisten mit den Jesuiten seine sogenannten Provincialbriefe (*Les Provinciales ou Lettres écrites par Louis de Montalte à un Provincial de ses amis, et aux RR. PP. Jesuites sur la Morale et Politique de ces Pères*), im Jahr 1656. In diesen Briefen deckte Pascal die jesuitische Moral in ihrer ganzen Blösse auf, er ging allen ihren Winkelzügen nach, und stellte ihre alle Sittlichkeit untergrabenden, politisch gefährlichen Grundsätze mit bündigen Beweisen klar vor Augen. Das ganze Gemälde, das Pascal in diesen Briefen entwarf, ist so treffend, die Darstellung so anziehend, die Sprache so schön, dass sie ihre Wirkung nicht verfehlen konnten, und den Jesuiten den empfindlichsten Stoss versetzten. Seit dieser Zeit wurden die Jesuiten wegen ihrer Moral so heftig angegriffen, dass selbst die Päpste nicht ganz schweigen konnten. Innocenz XI. verdammte im Jahr 1679 65 *propositiones laxorum Moralistarum*, die grösstentheils den Jesuiten angehörten [1].

Was den Zustand der übrigen theologischen Wissenschaften in der katholischen Kirche betrifft, so wurden sie in dem Grade mit glücklicherem Erfolg bearbeitet, je weniger dabei der dogmatische Grundsatz der Stabilität von Einfluss sein musste. Es lässt sich daher eine ansehnliche Reihe wissenschaftlich ausgezeichneter Männer aus der katholischen Kirche unserer Periode aufführen. Die Wissenschaften hatten allgemeinen Fortgang gewonnen, und die sorgfältige Cultivirung mancher Zweige der Theologie lag ganz im Interesse der katholischen Kirche. Am meisten gilt diess von der historischen Theologie, um die sich katholische Theologen grosse Verdienste erwarben [2]. Neben der historischen Theologie war es die ihr nahe verwandte Polemik, welche den katholischen Theologen in unserer Periode besonders ein freieres Feld der Thätigkeit eröffnete. Der berühmteste Polemiker der katholischen Kirche ist der Jesuite Robert Bellarmin, ein Florentiner.

---

1) Reuchlin, Pascal's Leben und der Geist seiner Schriften, mit Untersuchung über die Moral der Jesuiten. 1840.

2) S. den Abschnitt über Cäsar Baronius in des Verfassers: Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung. Tüb. 1852. S. 72—84.

seine *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos* Rom 1582—1592. 3. fol. haben klassischen Werth als das erste Werk, in welchem die Vertheidigung des katholischen Glaubens und die Widerlegung des protestantischen durch eine methodische gründliche Untersuchung unternommen wurde. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts glänzte Bossuet, der Bischof von Meaux, als Verfechter des Glaubens seiner Kirche. Er kann in dieser Hinsicht mit seiner berühmten *Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique sur les matières de controverse*, die zuerst im Jahr 1671 erschien und nachher in sehr vielen andern Ausgaben, Bellarmin an die Seite gestellt werden, hat aber eine ganz andere Tendenz. Seine Absicht war, die Protestanten zur katholischen Kirche zurückzuführen, indem er sie zu überreden suchte, dass beide Theile der Sache nach einander weit näher stehen, als man bisher in der Hitze des Streits sich habe gestehen wollen. Aber für diesen Zweck erlaubte er sich mit der ihm eigenen geistvollen Gewandtheit dem Lehrbegriff beider Kirchen eine Gestalt zu geben, welche von Protestanten so wenig als von Katholiken gebilligt werden konnte, für ihren eigentlichen Zweck aber doch nicht ganz ohne Wirkung war. In der Kritik und Exegese hatten die Katholiken sogar den Vortheil vor den Protestanten, dass sie sie nach ihrem ganzen System nach weit freieren Grundsätzen behandeln durften. Daher brach jetzt schon der berühmte Richard Simon, der im Jahr 1663 unter die Väter des Oratoriums zu Paris trat, ein Mann von grossem, selbstständigem, ächt wissenschaftlichem Geist, der Bentley oder Wolf seiner Zeit, in der Kritik eine Bahn, die zwar damals, da Richard Simon für sein Zeitalter zu früh kam, noch nicht verstanden, später aber, als sie protestantische Gelehrte weiter verfolgten, reich an wichtigen Ergebnissen wurde.

6. Die Geschichte des Cultus und des christlichen Lebens in der katholischen Kirche.

Was zuerst den Cultus betrifft, so bezog sich ja der grosse Streit, welchen die Reformation in Bewegung brachte, nicht minder auf den Cultus als auf die Lehre. Aber so wenig die katholische Kirche sich in Hinsicht der Lehrartikel und der dogmatischen Grundsätze auf irgend eine andere Ueberzeugung bringen liess, so wenig



konnte sie sich in Ansehung des Cultus zu einer Abänderung und Verbesserung entschliessen. Der ganze bisherige Gottesdienst mit allen seinen Gebräuchen und Missbräuchen wurde beibehalten und auf's neue sanctionirt, und wenn auch z. B. die tridentinische Synode durch das Brevarium oder Gebetbuch, dessen Abfassung Pius V. denselben drei Theologen auftrug, die den römischen Katechismus verfasst hatten, eine Verbesserung des Gottesdienstes beabsichtigte, so sah man doch gerade auch an diesem Beispiel, welcher Geist in der katholischen Kirche war. Vor demselben hatte auf die Aufforderung des Papstes Clemens VII. der Cardinal Franz Quignones, ein Spanier, der einige Zeit General des Franciskaner-Ordens war, ein verbessertes Breviarium ausgearbeitet. Es erschien im Jahr 1535 zu Rom, mit Genehmigung Pauls III. Da aber Quignones sich darin die Freiheit genommen hatte, die Gebete an die Jungfrau Maria wegzulassen, ohne ihrer Ehre etwas entziehen zu wollen, da es ihr vielmehr angenehm sein müsse, wenn man dadurch um so mehr zur Verehrung ihres Sohnes ermuntert werde, und ebenso auch die Geschichten der Heiligen von allem Anstössigen zu reinigen, so zog er sich dadurch und durch anderes ähnlicher Art nicht blos den scharfen Tadel der Sorbonne, sondern auch so allgemeinen Anstoss zu, dass es sich als ein zu sehr nach protestantischen Grundsätzen verfasstes Gebetbuch nicht behaupten konnte, und die tridentinische Synode und der Papst das römische im Jahr 1568 erschienene an die Stelle desselben setzten. Noch immer ging, wie schon hieraus und aus dem Streit über die unbefleckte Empfängniss der Maria zu sehen ist, in der katholischen Kirche nichts über den Mariendienst. Spanien that es nun seit der Verbreitung der Jesuiten hierin allen andern Ländern zuvor, und das Höchste in dieser Art der Gottesverehrung sah man jetzt in den vorgeblichen Offenbarungen der Maria, mit welchen eine Ordensschwester der Franciskaner, die Aebtissin des Klosters Agreda in Spanien, Maria von Jesus, in dem berüchtigten Buch: die mystische Stadt Gottes, im Jahr 1670 die Welt beschenkte. Es sollte eine von der Maria selbst geoffenbarte göttliche Geschichte des Lebens unserer Königin und Frau, der allerheiligsten Maria, der Wiederherstellerin der Schuld der Eva und Mittlerin der Gnade sein, und es übertrifft in der That an heidnisch-katholischem mystischem Unsinn alles, was man über die Maria als Tochter, Braut, Gattin und Mutter

ttes bisher zu sagen gewagt hat. Die Sorbonne verwarf es, in
anien fand es lauten Beifall und in Rom wäre die Verfasserin
inahe noch canonisirt worden. In Frankreich war man zwar,
sonders um den Protestanten, mit welchen man zusammen war,
ht zu viel Anstoss und Gelegenheit zum Spott zu geben, etwas
itig und vorsichtiger, doch ging man auch hier weit genug.
bergab doch der schwache König Ludwig XIII., nachdem er von
r Angst des spanischen Kriegs befreit war, im Jahr 1638 sein
ich und sein Geschlecht in den besondern Schutz der heil. Jung-
u, und als ihm bald darauf sein Sohn Ludwig XIV. geboren
urde, sah er ihn als ein Geschenk aus der Hand der Maria an,
d liess ihr dafür das Bild des Prinzen von gediegenem Gold in
rem heiligen Hause zu Loretto als Anathema aufstellen. Dadurch
ar freilich der Prinz nicht blos der Maria, sondern auch der
gotten Intoleranz so geweiht, dass Protestanten schon damals von
m jungen Ludwig Schlimmes ahneten, und Grotius in einem seiner
iefe die Sache prophetisch *rem jocosam, quae ducit seria* nannte.
en Franzosen aber schien seitdem eine eifrige Verehrung der
aria, der Patronin ihres Landes, sogar Sache der Nationalehre
ı sein. So dauerte überhaupt, auch in andern katholischen Län-
rn, der Heiligendienst als wesentlicher Theil des Cultus fort.
war glaubte man da und dort, wie in Frankreich, aus Rücksicht
f die Protestanten etwas zurückhaltender und gemässigter sein
müssen, die Zahl der Einzelnen, welche aufgeklärter und freier
chten, musste dem ganzen Geiste der Zeit nach immer grösser
erden, es wurden auch bisweilen beschränkende Verordnungen
egeben, wie z. B. in Deutschland im Jahr 1530 die geistlichen
eichsstände den Bilderdienst für einen Missbrauch erklärten, und
ur Verhütung von Superstition und Abgötterei den Bischöfen be-
hlen, keine neue Wallfahrtsörter zuzulassen [1]), aber im Ganzen
urde nichts gewonnen und der Volksreligion blieb ihre alte Gestalt.
Wie könnte man auch etwas anders erwarten, da ja die Jesuiten
ich auch diess zu einem Hauptgeschäft machten, den Aberglauben
u erhalten und wo möglich noch zu vervielfältigen. Ueberall, wo
ie sich festsetzten, mehrten sich auch sogleich die wunderthätigen
Gnadenbilder, die Wallfahrtsörter und Reliquien, und von den

1) Wolf, Geschichte der Jesuiten. 1789. II. S. 179.

Höfen, die sie mit ihren Netzen umstrickten, gingen nun auch die schädlichsten Ermunterungen zum bigottesten Aberglauben unter das Volk aus [1]. Auch bei ihnen äusserte sich ihre Vorliebe für den Aberglauben besonders durch einen ausschweifenden Eifer für die Verehrung der Maria. Durch sie kam die Kapelle der Maria zu Loretto zu ihren hohen Ehren, durch sie der Streit über ihre Empfängniss in neue Bewegung, durch sie wurde sogar auf den spanischen, niederländischen und deutschen Universitäten, die sie beherrschten, der Gebrauch eingeführt, dass die unbefleckte Empfängniss der Jungfrau Maria als Glaubenssatz von allen Lehrern und Schülern beschworen werden musste.

Wie der Cultus im Ganzen derselbe blieb, wie er bisher war, so wurde auch der zunächst zur religiösen Belehrung des Volkes bestimmte Gottesdienst nicht viel fruchtbarer und zweckmässiger. Doch empfahl die tridentinische Synode den Bischöfen auf's neue das Predigen, und man konnte den Protestanten gegenüber diesen wichtigen Theil der Volksbelehrung nicht mehr ebenso wie früher vernachlässigen. In Frankreich nahm sogar in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts die Kanzelberedsamkeit einen sehr glänzenden Aufschwung, und die Namen eines Flechier, Bourdaloue, Bossuet, Massillon nehmen in der Geschichte derselben eine sehr ehrenvolle Stelle ein. Der berühmteste unter diesen Kanzelrednern ist Louis Bourdaloue, ein Jesuite, Hofprediger Ludwigs XIV., für den nächsten nach ihm wird Bossuet gehalten, der besonders in seinen Trauerreden die Wirkungen seiner Beredsamkeit bewundern liess. Auch Flechier, der als Bischof zu Nismes im Jahr 1710 starb, hatte seine Stärke vorzugsweise in der Trauerrede. Massillon, Priester des Oratoriums, zuletzt Bischof von Clermont, wo er im Jahr 1742 starb, predigte mit grossem Beifall vor Ludwig XIV. und Ludwig XV. Uebrigens zeichneten sich diese Kanzelredner, sosehr es zu schätzen ist, dass durch sie nach dem Vorgang der Protestanten auch in der katholischen Kirche die Predigt neue Achtung und neuen Einfluss erhielt, mehr durch den Glanz der Rede als durch die Kraft der Erbauung aus. Ihre Reden waren grossentheils nur auf den Beifall des Publikums und auf eine überraschende Wirkung des Augenblicks berechnet, und nur zu oft entlehnen sie den Stoff, mit wel-

---

1) Man denke z. B. nur an Baiern. Vgl. Wolf a. a. O. S. 180 f.

chem sie zu prangen suchen, aus den Legenden der Heiligen und aus den übertriebenen Vorstellungen, die man sich insbesondere von der Maria machte. Dass man jedoch auch sonst in der katholischen Kirche nach dem Beispiele der Protestanten ernstlicher als früher auf Verbesserung des Volksunterrichts bedacht war, davon gibt uns die Einführung der beiden Katechismen, des canisischen und des römischen, einen deutlichen Beweis. Nur war man freilich immer bereit, sogleich einen Riegel vorzuschieben, sobald man fürchten zu müssen glaubte, der Laie denke in Glaubenssachen etwas weiter, als für das Ansehen der Hierarchie gut sei. In den Censurregeln Pius IV. sind zwar nur Bibelübersetzungen häretischer Verfasser unter die *libri prohibiti* gesetzt, aber es wird auch in Ansehung der katholischen Bibelübersetzungen den Bischöfen und Inquisitoren eingeschärft, sie nur so weit zuzulassen, so weit sie gewissen Personen ohne Gefahr in die Hände gegeben werden können.

Welchen Anstoss die Reformatoren und Protestanten an dem katholischen Messwesen und der Kelchentziehung nahmen, ist aus der Reformationsgeschichte bekannt. Allein nicht einmal in Ansehung des Kelches, der doch ohne besondere Bedenklichkeit freigegeben werden zu können schien, konnte sich die römische Kirche entschliessen, von ihrer starren Consequenz etwas nachzulassen. Und doch forderten selbst katholische Fürsten hiezu auf. Kaiser Ferdinand I. erlaubte im Jahr 1556 seinen protestantischen Unterthanen in den österreichischen Ländern den Kelch im Abendmahl, und als die Tridentiner Synode ihre Sitzungen wieder fortsetzte, legte er derselben einen Reformationsentwurf vor, in welchem er neben der Freilassung der Priesterehe besonders auch verlangte, dass das Abendmahl unter beiden Gestalten gestattet werde. Dieselbe Forderung nebst einigen andern machte im Jahr 1556 der König Sigmund August von Polen an den Papst, und der Herzog Albrecht von Baiern gab in demselben Jahr wie Ferdinand seinen Unterthanen den Genuss des Abendmahls in beiden Gestalten frei. Nur auf die dringenden Vorstellungen des Kaisers und der katholischen Reichsfürsten, dass die Verweigerung des Kelchs der Kirche den grössten Nachtheil bringe, erlaubte ihn Pius IV. im Jahre 1564 unter gewissen Bedingungen. Der Kelch sollte nur solchen gereicht werden, die nach ernstlicher Belehrung über ihren Irrthum dennoch auf ihrer Forderung bestehen würden. Allein auch diess

konnte von keiner Dauer sein, die römische Kirche beharrte auf der einmal bestehenden Sitte, sie betrachtete, wie sie ausdrücklich erklärte, den Abendmahlskelch als ein Gift für's Volk, und so unbedeutend das war, was Pius IV. bewilligt hatte, so nahm es doch schon sein Nachfolger wieder zurück.

Ueber den sittlichen Zustand, in welchem sich die katholische Kirche in unserer Periode darstellt, darf nur wenig noch hinzugefügt werden, da sie sich in dieser Hinsicht durch die bisher gegebene Darstellung von selbst hinlänglich charakterisirt. Die Verbesserung des sittlichen Zustandes der Kirche, die Entfernung aller Missbräuche und Unordnungen, die das Christenthum entstellten und seinen Einfluss auf's Leben hemmten, war von Anfang der Zweck der längst als nothwendig anerkannten, und nachher wirklich in's Leben getretenen Reformation. Da aber die katholische Kirche alles, was als das nothwendige Mittel dazu angesehen werden musste, hartnäckig von sich zurückwies, so konnte auch in ihrem sittlichen Zustande keine bedeutende Aenderung erfolgen. Alles, was sie für diesen Zweck versuchte, sind die schon früher angeführten Verordnungen der Tridentiner Synode. Aber wie konnte das Christenthum seinen sittlich-wirksamen Einfluss äussern, wenn es nicht vor allem in seinen Grundlehren und Grundsätzen gereinigt und hergestellt war? Was half es, wenn die tridentinische Synode in Ansehung des Ablasses, der doch der ganzen Kirche eine so grosse Lehre gegeben hatte, zwar allerdings wünschte, dass bei Ertheilung desselben nach der alten gebilligten Gewohnheit einige Mässigung beobachtet werde, damit nicht die Kirchenzucht durch zu viele Gefälligkeit entkräftet werde, wenn sie zwar die Missbräuche, welche sich dabei eingeschlichen haben, und auf deren Veranlassung der würdige Name des Ablasses von den Ketzern verlästert werde, verbessert wissen wollte, dabei aber doch lehrte und befahl, dass der Gebrauch des Ablasses, der dem christlichen Volke sehr heilsam und durch das Ansehen der h. Kirchenversammlungen gebilligt sei, in der Kirche beibehalten werden solle, und diejenigen mit einem Bannfluche verdammte, welche entweder denselben für unnütz erklären, oder der Kirche die Macht absprechen, ihn zu ertheilen. So erklärte sich die Synode in einem ihrer Schlüsse, und wir sehen hieraus deutlich, wie es sich im Allgemeinen verhielt. Man wurde zwar vorsichtiger und gemässigter, schärfte

e Warnungen vor Missbräuchen nachdrücklicher ein, nahm auf
e Zeitverhältnisse sorgfältiger Rücksicht, aber im Ganzen blieb
an auch in dieser Hinsicht auf demselben Punkte. Je mehr aber
tzt durch die Reformation gerade der bessere, aufgeklärtere, für
ie Wirkungen des Christenthums empfänglichere Theil sich von
er übrigen grossen Masse ausgeschieden hatte, desto mehr erschien
an diese auf einem niedrigern Standpunkte, als derjenige Theil,
er die Anforderungen des Christenthums nach eigener Willkür
erabstimmte, und durch seine fortgesetzte Opposition gegen
en von ihm getrennten Theil sich selbst den Weg des höhern
trebens verschloss. Unstreitig war die evangelische Kirche der
rsten Zeit von einem ungleich reineren und lebendigeren Geiste
es Christenthums beseelt und stellte ein schöneres Bild des christ-
ch-sittlichen Lebens dar, als die katholische, und wenn auch
päter die ursprünglichen Wirkungen des evangelischen Geistes
icht mehr dieselben waren, so war doch gewiss überall, wo die
ittlichen Wirkungen des Christenthums im Grossen zur Erschein-
ng kamen (denn nur hievon, nicht von dem sittlichen Werthe des
Einzelnen kann hier die Rede sein), der überwiegende Vortheil
uf der Seite der evangelischen Kirche. Man denke hier z. B. an
ie trefflichen, von einem wahrhaft christlichen Geiste geleiteten
Fürsten, die die evangelische Kirche nicht blos im Anfange der
Reformation, sondern im ganzen Verlaufe unserer Periode aufzu-
weisen hat, die Kurfürsten in Sachsen, den Landgrafen Philipp
von Hessen, den Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz, den Kur-
fürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg und den grossen König
von Schweden, Gustav Adolph, Fürsten, für die man vergeblich
eine Parallele in der katholischen Kirche sucht, und vergleiche z. B.
das „Verzeichniss des Gesprächs, so zwischen Heinrich, König in
Polen und nachher in Frankreich, und dem Kurfürsten Friedrich III.
zu Heidelberg vorgangen, von dem Kurfürst eigenhändig aufge-
zeichnet d. 12. Dec. 1573" in den *Monumenta pietatis et literaria Francof. ad M. 1701. P. I. p. 311 sq.*, (auch in Wachlers Pariser
Bluthochzeit, S. 110, als zweite Beilage). Der wackere Kur-
fürst macht in demselben dem König sehr nachdrückliche Vor-
stellungen wegen der Schlechtigkeit des französischen Hofs, der
schon damals der Sitz aller sittlichen Corruption war. Zur sittli-
chen Charakteristik der katholischen Kirche gehören noch einige

hervorstechende Züge, welche den in ihr herrschenden Geist und ihr Verhältniss zur protestantischen in sittlicher Beziehung deutlich erkennen lassen, die finstere Intoleranz und die furchtbare Verfolgungs- und Unterdrückungssucht, die von Anfang an das Benehmen der katholischen Kirche gegen die Protestanten leitete, und vorzüglich alles, was von der Gesellschaft der Jesuiten ausging. Von Ketzerhass brannte zwar die katholische Kirche beinahe zu jeder Zeit; welche Verblendung des Fanatismus ist es aber, eine Partei, wie die protestantische in kurzer Zeit war, auch nachdem sie ihre mit dem Christenthum übereinstimmenden Grundsätze wiederholt und öffentlich dargelegt hatte, und selbst nachdem sie von Kaiser und Reich öffentlich anerkannt worden war, fortdauernd als eine ketzerische zu betrachten, die man entweder durch die Künste des Proselytenmachens herüberziehen, oder mit dem Schwert in der Hand ausrotten müsse. Noch nie wurde so viel Hass und Zwist, so viel Misstrauen und Argwohn, so viele Hinterlist und Heimtücke in alle Verhältnisse des gesellschaftlichen Lebens eingemischt, noch nie sind der bigottesten Intoleranz so viele Opfer gebracht, die Blätter der Geschichte mit so vielen gräuelvollen Thaten bezeichnet worden, noch nie wurde der Name der Religion zu den unheiligsten Zwecken auf eine so schändliche und doch so absichtsvoll überlegte Weise gemissbraucht, wie in der katholischen Kirche vom Anfange der Reformation an während unserer ganzen Periode geschehen ist. Der Geist und die Grundsätze einer solchen Handlungsweise gingen zwar hauptsächlich von den Jesuiten aus, die in allen öffentlichen Verhältnissen der katholischen Kirche, besonders den Protestanten gegenüber, die vorzugsweise thätigen Personen sind, aber gerade diese Gesellschaft ist es nun, die wie im übrigen, so nun besonders auch in sittlicher Hinsicht die bemerkenswertheste Erscheinung in der Geschichte der katholischen Kirche ist. Eine Gesellschaft, die solche Grundsätze aufstellt, wie die uns schon bekannten sind, die durch Mittel aller Art zu ihrem der Religion ganz fremdartigen Zweck zu gelangen sucht, auf Aberglauben und Intoleranz hinwirkt, die die christliche Sittenlehre in eine Lehre der Sinnlichkeit und in einen völligen moralischen Indifferentismus verwandelt, eine Gesellschaft, die nicht nur den Königsmord und andere der Ruhe der Staaten und der Ordnung des bürgerlichen Lebens gefährliche Verbrechen vertheidigt, sondern auch an

allem, was auf diese Weise in einer Reihe von Jahren in mehreren Staaten geschehen ist, thätigen Anthèil genommen hat, und dadurch und durch ihr ganzes Thun und Treiben, bei allen Talenten, die sie in sich vereinigt, bei allen Verdiensten, die sie sich sonst erworben hat, sich nur als eine Pest der menschlichen Gesellschaft darstellt, bezeichnet hinlänglich den Geist und Charakter der Kirche, die sie in ihrem Namen auftreten und handeln lässt. Hierüber darf nach allem, was bereits an mehreren Orten bemerkt werden musste, nichts weiter gesagt werden.

Ging das Mönchsleben ursprünglich von einer einseitigen Richtung aus, die zu einer immer grössern Verunstaltung des Christenthums führte, so zeigt sich uns in der Gesellschaft der Jesuiten vollends die äusserste Entstellung und Entwürdigung des Christenthums. Das Mönchsleben in dieser Gestalt verhält sich zur sittlichen Seite des Christenthums im Ganzen ebenso wie das Papstthum zu seiner religiösen. Die Jesuiten geben uns einen schicklichen Uebergang zu den übrigen Mönchsorden, die in unserer Periode noch einige der Erwähnung werthe Züge darbieten.

Es zeigt sich unter den Mönchsorden in unserer Periode eine neue Bewegung, die bei einer edleren Tendenz, als die der Jesuiten war, im Allgemeinen den Zweck hatte, das Mönchsleben theils zu reformiren, theils gemeinnütziger für das gesellschaftliche Leben zu machen. Das Mönchswesen, wie es im Anfang unserer Periode war, wurde ein Hauptgegenstand der erhobenen Beschwerden, und die Reformation der Kirche, die Wiederherstellung der Wissenschaften, der ganze Geist des Zeitalters, alles schien sich verschworen zu haben, demselben den Untergang zu bringen. Es war auch jeder neue Fortschritt der Reformation eine neue Beschränkung seines Gebiets, ein gewaltiger Stoss, der auf das Ganze zurückwirkte; selbst die tridentinische Synode konnte bei den Beschlüssen, die sie zur Abschaffung mehrerer Missbräuche und Unordnungen in dem Mönchsleben fasste, den tiefen Verfall nicht verkennen, in welchem es sich damals allgemein befand. Dennoch war auch jetzt seine Zeit noch nicht vorüber, vielmehr wusste es sich auch jetzt noch mannigfaltiger zu modificiren und in mancher Hinsicht zu verjüngen.

Zuerst trieben die Franziscaner, schon längst in mehrere Zweige, zuletzt hauptsächlich in Observanten und Conventualen getheilt, aus ihrem Stamme einen neuen Sprössling hervor, die



Kapuziner. Matthäus de Bassi, aus dem Herzogthum Urbino, ein Observant, oder ein Franziscaner der strengen Art, in dem Kloster Montefalco, machte einst die wichtige Entdeckung, dass die Franziscaner nicht mehr die an der Kutte sich zuspitzende Kaputze oder Kappe, *capuccio*, ebenso tragen, wie sie die fromme Demuth des h. Franziscus so schön gekleidet hatte. Nach dem Muster der Kaputze des h. Franziscus, der ihm selbst hiezu erschien, verfertigte er eine solche, eilte damit nach Rom im Jahr 1525 und stellte sich dem Papst in der neuen Tracht dar. Sie gefiel Clemens VII. nicht übel, allein der Provincial der Observanten behandelte den Nacheiferer des h. Franziscus als einen aus dem Kloster Entlaufenen. Erst im Jahr 1528 genehmigte der Papst die Gesellschaft. Sie sollten als Einsiedler eine Kutte mit viereckigter Kaputze tragen, Weltgeistliche und Laien zu Mitgliedern annehmen, einen langen Bart wachsen lassen, ein strenges Leben führen und überall betteln dürfen, dabei die Vorrechte der Minoriten und Camaldulenser haben. Der Orden, der von Paul III. begünstigt wurde, mit Beifall predigte, und sich auch zu Missionen gebrauchen liess, breitete sich schnell aus, hatte aber bald nach seiner Stiftung das traurige Unglück, dass sein dritter Generalvikar, der bekannte Bernardino Occhino, aus Italien entwischte und zu den Protestanten überging. Beinahe hätte der Papst desswegen den Orden aufgehoben, doch purificirte er sich, und machte nun, nachdem er sich von diesem leidigen Vorfall wieder erholt hatte, so gute Fortschritte, dass er zu Anfang des 18. Jahrhunderts mehr als 50 Provinzen, 3 sogen. Custodien, gegen 1600 Klöster und 25000 Kapuziner, und Missionen in allen Welttheilen hatte. Der Generalvikar stand noch unter dem General der Conventualen, Paul V. erlaubte ihnen im Jahr 1619 sich einen eigenen General zu wählen, und sie wurden nun auch nicht mehr Einsiedler genannt. — Eine Reform der Carmeliterinnen und der Carmeliter bewirkte und veranlasste die vornehme Spanierin Theresia, die im Jahr 1535 unter die Carmeliterinnen trat. Sehr viele des Carmeliterordens nahmen ihre strengere Lebensweise an, aber es sonderten sich nun auch die Reformirten von den Gelindern ab, und es gab seit 1602 zwei Congregationen und zwei Generale. — Auf eine weit gemeinnützigere Weise reformirte sich nun auch der alte Benedictiner-Orden nach so manchen schon vor der Reformationsperiode vorgenommenen Reformen.

Mehrere Benedictinerklöster bildeten Congregationen, um nach einer gewissen Gleichförmigkeit und unter gemeinschaftlicher Aufsicht zu leben, wie z. B. in Lothringen die Congregation des h. Vitonus und des h. Hidulph im Jahr 1604. Eine solche Congregation war nun auch die hier bemerkenswerthe, im Jahre 1621 entstandene Congregation des h. Maurus. Mit Genehmigung Ludwig's XIII. und Bestätigung der Päpste Gregor XV. und Urban VIII. stifteten sie einige Benedictiner, ein Jahrhundert nachher gehörten mehr als 180 Abteien und Conventualpriorate in Frankreich zu ihr. Der ausgezeichnete Ruhm dieser Congregation besteht darin, dass sie sich vorzugsweise dem Unterricht der Jugend und gelehrten Studien widmete. Grosse Gelehrte gingen aus ihren Lehranstalten hervor, und die Namen eines Mabillon, Montfaucon, Ruinart, Thuillier, Martene d'Achery u. A. erinnern sogleich an die grossen Verdienste, die sich die Benedictiner Gelehrten um die historische Theologie, die Alterthumskunde und die vaterländische Geschichte, unterstützt durch höhere Begünstigungen und die reichhaltigen Bibliotheken Frankreichs, erworben haben. Doch mussten sie sich gegen andere Orden erst darüber rechtfertigen, dass die Beschäftigung mit solchen Studien keine Verletzung der Regel des h. Benedict sei, welche doch die Congregation in ihrer strengeren Form wiederherstellen wollte.

Als eine Verjüngung des Cistercienserordens können wir das berühmte Kloster Portroyal zu Paris betrachten. Es gab zwei Abteien dieses Namens. Die ältere wurde im 13. Jahrhundert für Bernhardinerinnen in der Nähe von Paris in einem Thale bei Chevreuse gestiftet. Unter der Aufsicht von Cistercienser-Mönchen lebten ungefähr 60 Nonnen in dem Kloster. Es war in grossen Verfall gekommen, bis bald nach dem Anfang des 17. Jahrhunderts die damalige Aebtissin Angelica Arnauld eine Reform unternahm, durch welche das Kloster bald einen so starken Zuwachs erhielt, dass sie ein zweites Portroyal in einer Vorstadt von Paris errichtete. Die Strenge der Klosterzucht und der Eifer der Andachtsübungen verschaffte der Gesellschaft grosse Achtung, und bei dem Papste die Erlaubniss, dass sie nicht, wie andere Klöster dieses Ordens, unter dem Abte von Citeaux, sondern unmittelbar unter dem Erzbischof von Paris stand. Merkwürdig wurde die Gesellschaft von Portroyal besonders durch die ihr eigene Richtung



zum Mysticismus, und durch ihr Verhältniss zur jansenistischen Partei. Die Vorliebe für den Mysticismus nährten bei ihr vorzüglich die Mystiker Franz von Sales und der Abt Vergier von St. Cyran. Franz von Sales, aus einem gräflichen Geschlecht in Savoyen, erwarb sich durch die guten Dienste, die er dem Herzog Emanuel von Savoyen bei der Bekehrung seiner reformirten Unterthanen leistete, durch die gemeinnützige Thätigkeit, die er als Bischof von Genf, oder eigentlich von Annecy in Savoyen, übte, und durch die Stiftung eines neuen weiblichen Ordens, der Heimsuchung unserer lieben Frau, oder der Salesianerinnen, welchen Urban VIII. im Jahr 1626 bestätigte, so grossen Ruhm der Heiligkeit, dass er von Papst Alexander VII. wirklich im Jahr 1665 heilig gesprochen oder canonisirt wurde. Seine mystischen Schriften, wie z. B. seine Anleitung zum andächtigen Leben, seine Abhandlung von der Liebe Gottes, erweckten ihm die Zuneigung vieler gleichgestimmter Seelen, und machten ihn so auch zu einem Liebling der Gesellschaft von Portroyal, auch noch nach seinem Tode im Jahr 1622. In demselben innigen Verhältniss zu dieser Gesellschaft stand der Abt des Benedictinerklosters von St. Cyran, Johann du Vergier de Hauranne, der sich wie Franz von Sales dem Zuge seines Herzens zu einer in Gott versinkenden Mystik hingab, zugleich aber auch von Jugend an ein vertrauter Freund des Jansenius war. Schon dadurch kam die Gesellschaft in ein näheres Verhältniss zu Jansenius. Der eigentliche Vermittler desselben aber war der Bruder der Aebtissin Angelica, Anton Arnauld, welchen wir schon als einen eifrigen Verfechter des Jansenismus kennen gelernt haben. Zugleich ist auch schon bemerkt, dass er sich nach seiner Ausstossung aus der Sorbonne nach Portroyal begab. Dadurch wurde nun das Kloster der Sitz der jansenistischen Partei. Es war überhaupt damals bei mehreren aus dem höhern und niedern Stande die Neigung erwacht, sich in dem Kloster Portroyal auf dem Lande niederzulassen, zu strengerer Uebung der Frömmigkeit und zur Abbüssung von Sünden, und daselbst ein gewisses ascetisches Anachoretenleben zu führen. Sie dienten dem Kloster als Laienbrüder, und beschäftigten sich mit Jugendunterricht und schriftstellerischen Arbeiten. Selbst Männer von vornehmem Stande, von Talenten und Kenntnissen zogen sich hieher vom Welt- und Hofleben zurück. Den Mittelpunkt der Gesellschaft bildeten die zahlreichen Mitglie-

der der Familie Arnauld, die durch dieselbe Geistesrichtung sehr innig unter einander verbunden waren, durch Lieb mus und zum Jansenismus, dessen Grundsätze mit d der Busse und Selbstverläugnung, der die Gesells royal beseelte, in so naher Berührung standen, un gegen die Jesuiten. Die letztere war das väterli Familie Arnauld. Denn der Vater der Aebtissin und Anton Arnauld, welchem auch sein älterer Bruder Hofe nach Portroyal gefolgt war, war jener Anto Arna im Parlament mit so grossem Nachdruck gegen di Jesuiten gesprochen hatte. Daher ging der Hass d e gen die Jansenisten auch auf das Kloster Portroyal üb konnte zuletzt ihrer schweren Rache nicht entgehen. vater Ludwig's XIV., der Jesuite Tellier, bewirkte ein Bulle zur Aufhebung des Klosters Portroyal auf dem Jahr 1709 wurden die Non esselben in andere k setzt, hierauf die Gebäude niedergerissen, und selbst name ausgegraben. Es war wirklich eine ehrwürdige A t. es knüpften sich in der Folge noch für Manche rührende ungen an die Ruinen von troyal, den Sitz einer Gesell die sich hier in der Nähe de n Hauptstadt, des ausschweifenden Hofes zur g strengerer Tugend u sität vereinigte.

Mit dem Eindrucke, welchen Portroyal zurückgelassen hat, contrastirt sehr die Erscheinung, die sich uns in dem Trappistenorden darstellt. Es war auch diess kein neuer Orden, sondern nur eine erneute Form des Bernhardiner- oder Cistercienserordens. Der Stifter war Hermann Johann Bouthillier de Rancé, aus einem adeligen Geschlecht. Er sollte Maltheser-Ritter werden, trat aber in den geistlichen Stand, weil er Gelegenheit hatte, in den Genuss mehrerer reichen Pfründen zu kommen. Schon in seinem 10. oder 11. Jahr war er Abt von La Trappe, einem Cisterciensertloster, las aber nichts als den Anakreon, welchen er in seinem 12. Jahr mit einem griechischen Commentar herausgab. Nach einem üppigen, vergnügungssüchtigen Leben wurde er im Jahr 1660 durch einige erschütternde Begegnisse, besonders durch den plötzlichen schauderhaften Anblick der Leiche seiner Geliebten, so umgestimmt und umgewandelt, dass er in's entgegengesetzte Extrem verirrte.

Er gab nun alles, was er hatte, hinweg, und behielt blos die genannte Abtei La Trappe, die von den vielen Treppen, die zu ihr führten, diesen Namen (die Treppe) erhalten hatte, an den Grenzen der Normandie in einem von Wäldern und Sümpfen umgebenen Thale melancholisch genug lag, aber doch damals von lebenslustigen Brüdern bewohnt war. Hier führte nun de Rancé als Abt mit vieler Mühe und Gefahr, da die Mönche keinen Beruf in sich fühlten, sich die neue Lebensansicht des ehemaligen Wollüstlings aufdringen zu lassen, eine die Regel des heil. Benedict und die Vorschriften der Cisterciensor weit übertreffende Strenge der Lebensweise ein, deren Büssungen und Selbstpeinigungen in's Unmenschliche übergingen und an Selbstmord grenzten. Die elendeste Kost sollte mit der härtesten Handarbeit verbunden sein. Selbst die Karthäuser mussten jetzt den Vorwurf hören, dass ihre Lebensart noch zu weichlich sei. Sie nahmen diess sehr empfindlich auf, und ihr General antwortete dem Trappisten-Abt mit Nachdruck. Von einer andern Seite wurden die Benedictiner angegriffen, da de Rancé in einer eigenen Schrift nicht nur seinen Mönchen jede wissenschaftliche Beschäftigung untersagte, sondern überhaupt die Wissenschaften aus den Klöstern verbannt wissen wollte, weil diess die allgemeine Pflicht des Mönchslebens so erfordere. Aus dieser Veranlassung schrieb der Benedictiner Mabillon im Namen der Congregation des heil. Maurus seine mit Beifall aufgenommene Schrift zur Vertheidigung der klösterlichen Studien. Da der Abt de Rancé, der selbst nicht ohne gelehrte Bildung, nun auch hierin ein ganz anderer Mensch sein wollte, darauf eine neue heftige und beleidigende Antwort folgen liess, so entstand daraus ein noch einigemal angeregter Streit über die Frage, wie weit die Regel Benedicts gelehrte Studien gestatte, oder wohl auch zur Pflicht mache.

So lebhaft war auch damals noch immer das Interesse für das Mönchsleben, und so mannigfaltig dieses selbst in seinen Formen. Dass selbst eine Gesellschaft, wie die der Trappisten war, emporkommen konnte, dazu wirkte wohl besonders der Contrast mit der damaligen Ueppigkeit des grossstädtischen Lebens in Frankreich mit, während auf der andern Seite auch der Jansenismus den Sinn für strengere Bussübungen weckte. Bemerkenswerth ist wenigstens, dass sich diese Erscheinungen gerade in Frankreich und zwar in der Hauptstadt selbst und der Nähe derselben zeigen.

elbst mehrere neue mönchsartige Gesellschaften entstanden um
ese Zeit, in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, wo über-
aupt eine neue Bewegung in das Mönchsleben kam. Was solche
erbindungen empfahl, war irgend ein praktischer für das Leben
nd das praktische Christenthum heilsamer Zweck. Die Salesia-
erinnen, die hauptsächlich Kranke besuchen und pflegen soll-
n, sind schon erwähnt. Noch vorher stiftete Angela von Bres-
ia unter dem Schutze der heil. Ursula die Ursulinerinnen, die
inge Mädchen im Christenthum, im Lesen und Schreiben unter-
chten sollten. Borromeo beförderte, Gregor XIII. bestätigte im
ahr 1571 die Gesellschaft. Nicht sehr bedeutend, aber edel in
rer Tendenz waren die beiden Orden, der Orden der Jungfrauen
der Töchter der Liebe, oder der barmherzigen Schwestern,
on einer vornehmen Französin, Louise le Gras, im Jahr 1660
estiftet zur Unterstützung armer Kranken, und der Orden der
rüder und Schwestern christlicher Schulen in Frankreich,
elchen Niklas Barre, ein Minime, im Jahr 1674 errichtete. Was
iese Gesellschaft bezweckte, Beförderung des in den katholischen
ändern noch immer zu sehr vernachlässigten Erziehungs- und
chulwesens, gelang in grösserem Umfang der Gesellschaft der
'iaristen, oder der Väter frommer Schulen, welche von Rom aus,
ro ihnen der Spanier Joseph Calasanze († 1648) ihre gesell-
chaftliche Form gab, sich in Italien, Deutschland, Ungarn und
'olen verbreiteten, und viel Gutes wirkten, nicht ohne die Eifer-
ucht der Jesuiten auf sich zu ziehen, wesswegen sie erst im Jahr
1690 die Rechte eines Ordens erlangten. Die Priester von der
Mission, die Vincenz von Paula stiftete, um die Mitte des sieb-
ehnten Jahrhunderts, oder die Lazaristen, wie sie von ihrem
Iauptsitze, dem Stift St. Lazarus zu Paris hiessen, hatten die
Bestimmung, den Armen das Evangelium zu predigen, und als
eelsorger zur Beförderung christlicher Religiosität und Sittlich-
eit unter dem Volke auf dem Lande zu wirken. Schon diese
etztere, aber auch noch mehrere andere in unserer Periode neu
ich gestaltenden Gesellschaften dieser Art gingen nicht sowohl
us einer Reform des Mönchslebens, als vielmehr des Lebens der
Weltgeistlichen hervor. Dahin gehören die Theatiner, so genannt
von Johann Peter Caraffa, dem Erzbischof von Brindisi, der zu-
gleich Bischof von Chieti oder Theate war, der nachmalige Papst



Paul IV. Diesem theilte Gaëtano de Thiene den Plan zu einer Sittenreform des Clerus mit. Mit ihnen vereinigten sich einige andere. Sie gaben dem Papst ihre Aemter und Pfründen zurück, um ohne Eigenthum, aber auch ohne zu betteln, blos von den freiwilligen Gaben frommer Christen zu leben. Papst Clemens VII. bestätigte die Gesellschaft im Jahr 1524 unter dem Namen *Clerici regulares*, regelmässige oder reformirte Cleriker, sie nannten sich aber lieber Theatiner. Ihre Absicht war, dem öffentlichen Gottesdienst und der Religion neue Achtung zu verschaffen. Sie predigten öfters, gaben sich Mühe, alles Unwürdige dabei zu entfernen, besuchten Kranke, und leisteten überhaupt, wo es Gelegenheit gab, geistlichen und leiblichen Beistand, in ihren Klöstern widmeten sie sich geistlichen Uebungen, gingen aber auch auf Missionen aus. In Italien breiteten sie sich ziemlich aus, aber ihr Stifter selbst begünstigte als Papst Paul IV. zu sehr die Jesuiten. Gleicher Art waren die Barnabiten, eine von drei vornehmen Mailändern im Jahr 1530 zu Mailand errichtete, und im Jahr 1532 von Papst Clemens VII. bestätigte Gesellschaft. Sie hiessen seit 1535 *Clerici regulares* des heil. Paulus, lebten unter Büssungen und Andachtsübungen sehr armselig, riefen mit dem Crucifix in der Hand, einem schweren Kreuz auf den Schultern, zur Busse auf, boten sich mit einem Strick um den Hals zu den niedrigsten Diensten an, machten auch bisweilen sogen. Missionen im engern Sinn, d. h. sie traten da und dort in einzelnen Städten als ausserordentliche Bussprediger auf. Barnabiten hiessen sie von der Kirche des heil. Barnabas zu Mailand, die ihnen gehörte. Ihr Hauptsitz war Mailand, wo sie der Erzbischof und Cardinal Carlo Borromeo begünstigte. Sie kamen auch in andere Länder, und zu Mailand und Pavia lehrten sie auch Theologie. In dieselbe Klasse gehören ferner die Somasker und die Väter der christlichen Lehre. Die Somasker, gestiftet um das Jahr 1528 von dem Venetianer Hieronymus Aemilianus, hatten ihren Sitz in dem mailändischen Städtchen Somasca, wo sie arm und streng lebten, und dem Volksunterricht und der Unterstützung der Armen und Waisen sich widmeten. Pius V. setzte sie im Jahr 1568 unter die Mönchsorden. Mit ihnen verbanden sich später die Väter der christlichen Lehre, ursprünglich eine Congregation Weltgeistlicher, deren Hauptgeschäft das Katechisiren war. Clemens VIII. bestätigte sie im Jahr 1597, im Jahr 1626 vereinigten

sie sich mit den Somaskern, trennten sich aber als Weltgeistliche im Jahr 1647 wieder von diesen. Mit den beiden letztern, dem Volksunterricht sich widmenden Gesellschaften können wir die durch wissenschaftlichen Ruhm sich auszeichnenden Patres Oratorii zusammenstellen. Es sind zwei Vereine dieses Namens zu unterscheiden. Der eine wurde in Italien von dem Florentiner Philipp von Neri gegründet. Nachdem dieser in Rom auf verschiedene Weise, durch Errichtung eines Spitals für arme Pilgrime, durch geistliche Gespräche und Unterhaltungen thätig gewesen war, baute er im Jahr 1574 mit Erlaubniss Gregor's XIII. für seine geistlichen Uebungen ein Oratorium oder Bethaus. Die Congregation war ein freier Verein, aus welchem man, wenn man wollte, wieder austreten konnte. Man versammelte sich in den sechs ersten Wochentagen theils zu geistlichen theils zu wissenschaftlichen Uebungen. Einen ausgezeichneten Namen erhielt diese Congregation dadurch, dass der berühmte Baronius ihr Mitglied, und durch die gelehrten Studien, die Neri in derselben einführte, zu seinem grossen kirchenhistorischen Werke veranlasst wurde. Als Nachbild dieser römischen Congregation des Oratoriums stiftete Peter von Berulle zu Paris mit Genehmigung des Königs und Pauls V. im Jahr 1611 unter dem Namen Oratorium Jesu eine Gesellschaft, deren Zweck zunächst Wiederherstellung der verfallenen Zucht der Weltgeistlichen, Beförderung der Andacht und der Heiligkeit dieses Standes sein sollte. Daher sollten die Mitglieder derselben ohne Würden und Pfründen alle Pflichten des geistlichen Standes beobachten. Die Anstalt war eigentlich ein Seminar des Priesterstandes, aber ein Verein, der durch keine Gelübde gebunden war. Es gab bald mehrere Priesterseminare dieser Art in Frankreich. Was aber auch diese Congregation besonders auszeichnet, ist die wissenschaftliche Richtung, die sie nahm. Sie wetteiferte in dem Ruhm gelehrter Verdienste glücklich mit den Jesuiten, und brachte mehrere hervorragende, durch unabhängigen Forschungsgeist sich auszeichnende Männer hervor, unter welchen der Philosoph Malebranche, der gelehrte Kirchenhistoriker Ludwig Thomassin und der kühne Kritiker Rich. Simon die erste Stelle einnehmen.

Vereine dieser Art gab es in unserer Periode sehr viele. So gab es z. B. auch noch in Spanien Brüder der Gastfreundschaft, in Frankreich Brüder der christlichen Liebe, in Italien gutthätige, in



Deutschland barmherzige Brüder. Es war eine und dieselbe Brüderschaft, von einem Portugiesen Joh. di Dio um die Mitte des 16. Jahrhunderts gestiftet. Es ist schwer, alle diese Gesellschaften genau zu unterscheiden und zu classificiren. Immer aber ist es irgend ein wohlthätiger Zweck, die Befriedigung eines näher liegenden geistlichen oder leiblichen Bedürfnisses, wodurch sich das Mönchswesen in diesen Vereinen mit dem Geiste des Zeitalters, der unpraktische Absonderung von der Welt und dem Leben nicht mehr billigte, auf's neue zu befreunden suchte.

7. Die Geschichte der Hierarchie.

In der ganzen Geschichte der christlichen Kirche hat die Hierarchie keinen gewaltigern Stoss und keinen grössern und unheilbarern Verlust erlitten, als durch die Reformation, die ja nichts anders ist als die Lostrennung eines grossen Theils der Kirche von dem bisherigen kirchlichen Oberhaupte. So sehr aber nach einem solchen Vorgang auf dem der katholischen Kirche gebliebenen Gebiet bedeutendere Veränderungen zu erwarten waren, so änderte sich doch im Ganzen nichts. Selbst die tridentinische Synode, die doch für den Zweck einer Reform der Kirche überhaupt gehalten wurde, hatte weder in den allgemeinen Verhältnissen des Clerus, noch in Ansehung der päpstlichen Gewalt eine wichtigere Veränderung zur Folge. Wurde doch selbst die alte Frage über die unbedingte Superiorität der allgemeinen Concilien nicht eigentlich zur Sprache gebracht. Die einzige in dieser Beziehung erhobene Frage betraf das göttliche Recht der Einsetzung der Bischöfe. Die spanischen und französischen Bischöfe, die die freimüthigsten auf der Synode waren, drangen, um die durch die Allgewalt der Päpste beschränkten Rechte der Bischöfe wiederherzustellen, vor allem auf den Grundsatz, dass Christus selbst die Bischöfe eingesetzt habe. Man stritt hierüber, am Ende aber behauptete doch die päpstliche Partei den alten Grundsatz, dass die Bischöfe nicht von Christus, sondern vom Papste ihr Recht haben. Eine wichtige Veränderung in den allgemeinen Verhältnissen des Clerus hätte der Antrag herbeiführen können, welchen der Kaiser Ferdinand I. in seinem der Tridentiner Synode vorgelegten Reformationsentwurf machte, dass die Priesterehe freigegeben werden möge. Mehrere Bischöfe und Theologen der katholischen Kirche, wie namentlich der bekannte

Julius von Pflug, Bischof von Naumburg, waren mit dem Kaiser auch hierin einverstanden. Allein die Sache wurde nicht einmal in weitere Ueberlegung gezogen, und es blieb bei dem Bannfluch, welchen die Synode über alle aussprach, die behaupten, dass Cleriker und Mönche heirathen können, ungeachtet der Kaiser mit einigen deutschen Fürsten noch einmal den Versuch machte, von Pius IV. die Bewilligung der Priesterehe für ihren Clerus zu erhalten. Die allgemeinen Verhältnisse des Clerus erhielten überhaupt keine bedeutende Veränderung, und wir haben uns daher hier nur noch zur Geschichte des Papstthums zu wenden, um von dieser noch eine kurze Uebersicht zu geben, und dabei zugleich das zu erwähnen, was bisher noch nicht in dem übrigen Zusammenhang seine Stelle gefunden hat.

Die ersten Päpste unserer Periode, Leo X., Hadrian VI. 1521—1523., Clemens VII. 1523—1534 sind uns schon aus der Reformationsgeschichte hinlänglich bekannt. Hadrian VI. war seinem Vorgänger Leo darin sehr unähnlich, dass er wenig Sinn für Künste und Wissenschaften, aber um so mehr wahren Eifer für eine Reformation der Kirche hatte. Auch sonst befleckte er seine, freilich nur kurze, Regierung nicht durch die bei den Päpsten so gewöhnlichen Fehler der Habsucht und des Familien-Interesses. Sein Nachfolger, der schlaue, politisch gewandte Clemens, aus dem mediceischen Hause, konnte doch nicht verhüten, dass in seinem Kriege mit dem Kaiser Karl V. über Rom und über ihn selbst ein härterer Schlag erging, als jemals über die Stadt und einen Papst ergangen war. Da der Papst einen kaum zuvor geschlossenen Vergleich verletzt hatte, so rückte im Mai 1527 der kaiserliche Oberfeldherr Bourbon mit einem Heere von 20,000 Mann gegen Rom. Die Stadt wurde erstürmt, geplündert, mehrere Monate zum Schauplatz der unmenschlichsten Gräuel gemacht, der Papst selbst in der Engelsburg belagert, nach einem Monat zur Uebergabe derselben gezwungen, aber ungeachtet der harten Bedingungen, die er eingehen musste, noch fünf Monate gefangen gehalten. Dafür durfte der Papst in dem Frieden, welchen er mit dem Kaiser schloss, von dem Kaiser das Lehensverhältniss, in welchem er als König von Neapel zum päpstlichen Stuhle stand, anerkannt sehen, und ihm hierauf auch die Kaiserkrone aufsetzen. Die Regierung der folgenden Päpste, Paul's III. bis 1549, Julius III. bis 1555 und Pius IV. 1559

—1565 ist am meisten durch die Einführung und Ausbreitung des Jesuitenordens und die langen Verhandlungen der Tridentiner Synode ausgezeichnet, deren Beschlüsse Pius IV. bestätigte und zur allgemeinen Anerkennung zu bringen suchte. Pius IV., der ganz nach Hadrian's Sinn regierte, mit Mässigung und Rechtlichkeit, machte sich durch mehrere zweckmässige Anordnungen zur Hebung verschiedener Missbräuche am päpstlichen Hofe, auch durch die Herstellung der alten Verfassung des Conclaves verdient. Paul IV., der 1555 im 79. Jahr den päpstlichen Stuhl bestieg, aber noch voll Kraft und Leidenschaft war, der Vorgänger Pius IV. in der langen Zwischenperiode, in welcher die Tridentinische Synode ruhte, hatte ganz andere Grundsätze und Gesinnungen gegen die Protestanten. Er ermunterte zur Verfolgung der Protestanten, und verbot alle ketzerischen Schriften auf's strengste, trat aber auch bei Gelegenheit mit ächt päpstlicher Anmassung auf, wie z. B. in England, wo er, der Königin Maria gegenüber, Irland nur insofern als Königreich anerkennen wollte, sofern er es dazu erhob. Er lebte ganz im Gedanken einer Restauration des Katholicismus in seiner ganzen Strenge. Doch übertraf ihn an Ketzerhass und Verfolgungssucht der durch Pius IV. von ihm getrennte Pius V., welcher freilich als Dominikaner und Inquisitor, und zuletzt als Generalinquisitor, wozu ihn Paul III. ernannte, um die Macht, die bisher vier Generalinquisitoren mit einander getheilt hatten, in der Hand eines Einzigen zu vereinigen, durch die trefflichste Schule sich dazu gebildet hatte. Mit Blutgier wüthete er gegen die Freunde der Reformation, und wo er sie nicht durch Feuer und Schwert vernichten konnte, wollte er wenigstens seine Bannflüche gegen sie schleudern. Am berüchtigtsten machte er sich durch seine Nachtmahlsbulle, die Bulle *In coena Domini.* Schon seit einigen Jahrhunderten war es in Rom gewöhnlich, dass jedes Jahr am Gründonnerstag eine Bann- und Fluchbulle gegen alle Ketzer und Ketzer-Genossen in Gegenwart des Papstes mit aller Feierlichkeit abgelesen wurde. Die Zeit der Entstehung dieser Sitte und dieser Bulle ist nicht genau bekannt, jeder Papst modificirte sie nach seinen Zeitverhältnissen, und fasste in ihr zugleich alles zusammen, was er sich in geistlichen und weltlichen Dingen anmassen zu dürfen glaubte. Die Bulle enthielt Bannflüche nicht blos gegen alle Ketzer, sondern auch gegen alle, die sie beschützen und begünstigen,

gegen die Fürsten, die Bündnisse mit ihnen schliessen, aber auch gegen alle, welche ein allgemeines Concil für höher halten als den Papst und die päpstlichen Befehle ohne vorangegangene Prüfung und Einwilligung der Landesfürsten nicht vollstrecken lassen wollen, ebenso auch gegen alle, welche dem Clerus Steuern für die allgemeinen Staatsbedürfnisse abnöthigen u. s. w. Sie enthält mit Einem Wort Ansprüche, durch welche die Fürsten der geistlichen Gewalt untergeordnet und ihrer unmittelbaren Landesrechte beraubt werden. Diese Bulle mit solchen Anmaassungen wollte Pius V. jetzt, weil mehrere Fürsten Ketzer dulden und von der Geistlichkeit Geldbeiträge erheben, in allen katholischen Staaten angenommen und, wie in Rom, jährlich am Gründonnerstag öffentlich verkündigt wissen. Allein selbst katholische Fürsten, wie Philipp II. von Spanien, der Kaiser Rudolph II., der Kurfürst von Mainz, widersetzten sich, in Neapel entstanden desswegen Unruhen und die Bulle konnte nirgends förmlich eingeführt werden. Uebrigens verband Pius V. mit seiner päpstlichen Anmaassung und seinem furchtbaren Ketzerhass einen ebenso strengen Eifer für Sittenzucht und manche lobenswerthen Eigenschaften, wegen welcher er sogar unter die Heiligen versetzt wurde. Gregor XIII. schien zwar durch die Freudenfeste, mit welchen er die Pariser Bluthochzeit feierte, in demselben Jahr, in welchem er den päpstlichen Stuhl bestieg, im Jahr 1572, ganz in die Fusstapfen seines Vorgängers treten zu wollen, doch geschah diess mehr aus schwacher Ergebenheit gegen den französischen Hof, als aus eigener Neigung zur Grausamkeit. Ihm verdankt man die Verbesserung des Julianischen Kalenders, wegen welcher dieser nun der Gregorianische genannt wird. Da das Jahr von 365¼ Tagen, wie es Julius Cäsar angeordnet hatte, um 11 Minuten und 15 Secunden zu lang war, so entstand hieraus ein Missverhältniss des bürgerlichen Jahrs zum astronomischen, durch welches jenes vor diesem in 128 Jahren um einen Tag und am Ende des 16. Jahrhunderts um 10 Tage voraus war. Nach dem Vorschlage der zwei Mathematiker, der beiden Brüder Aloysius und Antonius Lilli, stellte Gregor im Jahr 1582 durch Auslassung von zehen Tagen im Kalender und durch eine genauere Bestimmung der Schaltjahre für die Zukunft die Ordnung wieder her. Der Papst befahl die allgemeine Einführung dieses Kalenders in einer eigenen Bulle, aber in einem so gebieterischen Tone, dass selbst der

deutsche Kaiser Rudolf II. seine Rechte dadurch gekränkt glaubte. Um so weniger wollten die Protestanten denselben in der Form eines päpstlichen Befehls annehmen. So entstand nun, da das katholische Deutschland den Gregorianischen Kalender einführte, ein doppelter Kalender, was grosse Verwirrung im bürgerlichen Leben und manche Streitigkeiten zwischen Protestanten und Katholiken nach sich zog, bis sich endlich die Protestanten zu einer Verbesserung ihres Kalenders entschlossen, die in der Hauptsache mit dem Gregorianischen ganz zusammenfiel. Derselbe Papst machte sich durch Errichtung vieler neuen Lehranstalten verdient. Es waren mehr als zwanzig Seminarien, die theils in Rom selbst für Deutsche, Griechen, Engländer, selbst die Maroniten vom Berg Libanon, die häufig nach Rom kamen, theils auf seine Aufforderung in andern, besonders deutschen Städten, gestiftet wurden, nur geschah es nicht sowohl aus Sorge für Gelehrsamkeit und wissenschaftliche Bildung, als vielmehr in der Absicht, hiedurch, so wie durch die von ihm besonders begünstigten Lehranstalten der Jesuiten, die katholische Religion aufrecht zu erhalten, und dem Fortgange der sogenannten Ketzerei durch ganz Europa zu wehren.

Auf Gregor XIII. folgte im Jahre 1585 Sixtus V., unstreitig derjenige in der Reihe der neueren Päpste, der an Talent, Kraft und Unternehmungsgeist am meisten hervorragt. Er hiess mit seinem Familiennamen Felix Peretti, war im Jahre 1521 zu Montalto, in der Mark Ankona, in kümmerlichen Verhältnissen geboren. Er musste als Knabe einem Hirten das Obst bewachen und die Schweine hüten. Das einzige Glück für ihn war, dass seine Familie ein Mitglied im geistlichen Stande hatte, einen Franziskaner, der sich endlich erweichen liess, das Schulgeld für ihn zu bezahlen. Er trat in den Franziskanerorden und schwang sich aus diesem, nachdem er Generalvikar seines Ordens und zuletzt Cardinal von Montalto (so nannte er sich nach dem Städtchen, in welchem er erzogen war) geworden war, zur päpstlichen Würde empor, wozu die Verstellung sehr viel beigetragen haben soll, die er in der Nähe des päpstlichen Throns annahm, indem er durch sein ruhiges, friedliebendes Benehmen die übrigen Cardinäle auf die Meinung brachte, er könne die päpstliche Regierung nicht ohne Gehülfen führen[1]. Aber er

1) An dieser Erzählung ist jedoch nach Ranke, Geschichte der Päpste I. S. 443, nicht viel wahres.

zeigte bald genug, wie selbstständig und unumschränkt er zu regieren wisse. Das Eigenthümliche seiner Regierungsweise ist, dass sie durchaus einen nicht sowohl hierarchischen als vielmehr politischen Charakter hat. Er benahm sich als staatskluger Regent, der überall die kräftigsten Maassregeln zu ergreifen, mit organisirendem Geist alles so zu ordnen und alle Verhältnisse so zu benützen weiss, wie es zur Vergrösserung seiner Macht dient. Er regulirte das Collegium der Cardinäle, indem er neben andern Bestimmungen die Zahl der Cardinäle auf 70 festsetzte (gleichwie Moses 70 Greise aus allem Volke gewählt, um sich mit ihnen zu berathen), nicht um sich ihres Raths und ihrer Unterstützung um so mehr bedienen zu können, sondern nur um bei einer unter Mehrere getheilten Macht von allen desto unabhängiger zu sein. Zur Erleichterung und zweckmässigern Leitung der Regierungsgeschäfte setzte er 15 Congregationen nieder, unter welche alle öffentliche Angelegenheiten, die entweder die Kirche überhaupt, oder die Regierung des Kirchenstaats betreffen, vertheilt waren. Ueberall suchte er Ordnung herzustellen und einzuführen. Er sorgte auf eine sehr wohlthätige Weise für die öffentliche Sicherheit in Rom und Italien durch Ausrottung der Banditen, für Sittenzucht und strenge Handhabung der Gesetze und der Gerechtigkeit, legte Vorrathshäuser für die Armen an, suchte den Ackerbau emporzubringen, führte grosse Bauunternehmungen aus und verschönerte Rom, doch nicht durch Restauration von Antiquitäten, von welchen er kein Freund war, die Monumente des Alterthums sollten ihm nur zur Verherrlichung des Kreuzes dienen. Den Ruhm wissenschaftlicher Verdienste erwarb er sich durch die Einrichtung eines prachtvollen Bibliothekgebäudes in dem Vatikan, durch Anlegung einer trefflichen Druckerei in demselben und durch die aus derselben im Jahre 1590 hervorgegangene verbesserte Ausgabe der *Vulgata,* deren Text er durch einige Gelehrte reinigen liess. Ungeachtet dieses grossen Aufwands sammelte er, da er weder selbst Pracht liebte, noch Verwandte zu bereichern suchte, einen Schatz von mehreren Millionen Thalern, welchen er zum Besten seiner Nachfolger und der römischen Kirche, die so viele Gefahren bedrohen, für Fälle der höchsten Noth in der Engelsburg niederlegte. Mit derselben Klugheit und Thätigkeit, mit welcher er den Kirchenstaat regierte, machte er auch in der Kirche überhaupt das päpstliche Ansehen geltend. Unter den damaligen

Zeitverhältnissen zogen am meisten die innern Unruhen in Frankreich seine Aufmerksamkeit auf sich. Es war die Zeit, in welcher die Ligue gegen Heinrich von Navarra kämpfte. Auf Veranlassung der Ligue und des Königs von Spanien, Philipps II., erliess er im Jahr 1585 eine Bulle, in welcher er, vermöge seiner über alle Fürsten der Welt erhabenen Gewalt, gegen die abscheulichen Abkömmlinge des erlauchten Hauses Bourbon, Heinrich den König von Navarra und den Prinzen von Condé, das Racheschwert zog, sie als Ketzer ihrer Länder und aller Ansprüche auf den Thron verlustig erklärte, die Unterthanen des Eides der Treue entband, und den König mit der Vollstreckung des Urtheils beauftragte. Diess war freilich nicht mehr zeitgemäss. Die Bulle wurde in Frankreich nicht angenommen, und der Papst konnte in dem Friedensschluss im Jahre 1588 nicht einmal die unbedingte Annahme der Tridentiner Synode durchsetzen. Da Heinrich IV. den Uebertritt zur katholischen Kirche hoffen liess, so sah es der Papst nicht ungerne, dass er auf den französischen Thron kam. Er war kein Freund der Ligue, da diese mit Philipp II. in Verbindung stand, der als König von Neapel und Herr von Mailand in Italien eine für den Papst zu gefährliche Macht hatte. An diese Vergrösserungssucht Philipps II. knüpfte der Papst einen kühnen Plan gegen die Königin Elisabeth von England. Philipp sollte England der römischen Kirche erobern und als päpstliches Lehen erhalten. Sixtus erneuerte daher den schon von Pius V. gegen die ketzerische Königin ausgesprochenen Bann in einer im Jahre 1588 erschienenen Bulle, nach welcher die Königin ihres Reichs entsetzt und die katholische Religion wieder eingeführt werden sollte, und durch das Versprechen eines vollkommenen Ablasses alle zur Unterstützung des Unternehmens aufgefordert wurden. Welches Schicksal die spanische Kriegsflotte hatte, ist bekannt, gewiss aber war dem Papst die Schwächung der spanischen Macht nicht unerwünscht. Mit weitgehenden Planen dieser Art beschäftigte sich Sixtus immer. Er wollte dem katholischen Glauben wieder die allgemeine Herrschaft verschaffen, aber ebensosehr die damaligen Verhältnisse zu seiner politischen Grösse benützen. Daher verschmähte er es nicht, wo es sein politisches Interesse erforderte, sich auch der Hilfe protestantischer Fürsten zu bedienen. Ueberhaupt wusste er grosse Talente recht gut zu würdigen, wie seine Aeusserung beweist: er

kenne nur Einen Mann und Eine Frau, die zu regieren würdig seien, den König Heinrich von Navarra und die Königin Elisabeth von England; wären sie nur nicht von der Pest der Ketzerei angesteckt, so würde er sich mit ihnen am liebsten zu grossen Planen verbinden. Der Jesuitenorden konnte nicht nach dem Sinne eines solchen Papstes sein, daher soll aber auch die Reform des Ordens, die er vorhatte, die Ursache seines Todes gewesen sein. Doch ist diess unwahrscheinlich. Er starb im Jahre 1590, in Rom nicht sehr beliebt wegen seiner Härte, auswärts gefürchtet wegen seiner Ueberlegenheit. Er hatte gezeigt, welche politische Bedeutung ein Papst unter den veränderten Verhältnissen der Kirche sich geben könne.

Weit unter ihm blieben Gregor XIV. und Clemens VIII. 1592—1605, unter welchen Heinrich IV. excommunicirt wurde und auf die schon früher erzählte Weise die Absolution erhielt. Dagegen wollte, wie es schien, Paul V., seit 1605, in die Fusstapfen Sixt's treten, er gerieth aber nur in den alten Ton der päpstlichen Anmaassungen, ohne sie auf politische Klugheit und Macht stützen zu können, und fiel von der Höhe des päpstlichen Ideals, das er in Gregor VII. sah, auf eine schmähliche Weise herab, um sich so erst von dem veränderten Geist der Zeit zu überzeugen. Diess wiederfuhr ihm in seinem Streite mit der Republik Venedig, die nach Unabhängigkeit strebend, in ihrem Gebiete von keiner andern Macht, auch nicht der kirchlichen, Eingriffe dulden wollte. Sie hatte vor kurzem Geistliche wegen Vergehungen bestraft, und im Jahre 1603 einige schon früher gegebene Gesetze wiederholt, dass ohne Erlaubniss des Senats keine neue Kirchen, Klöster und geistliche Gebäude erbaut, keine neue geistliche Gesellschaften errichtet werden, und dass weder durch Kauf noch auf andere Weise unbewegliche Güter in die Hände der Geistlichkeit kommen sollten. Der Papst, der der Republik längst grollte, weil sie sich um Rom wenig bekümmerte und Geistlichen keinen Antheil an der Regierung gestattete, verlangte die Aufhebung der Gesetze, indem er an seine Macht erinnerte, mit welcher er Könige absetzen könne, und mit Strafen drohte. Da die Republik freimüthig auf ihren Rechten beharrte, sprach der Papst wirklich Bann und Interdikt über sie aus. Allein der Senat erliess eine Protestation an den venetianischen Clerus, niemand solle es wagen, das Interdikt zu

beobachten, alle Geistliche, die in ihren Amtsverrichtungen fortfahren, werden geschützt. Der Senat hatte seine Geistlichen so sehr in seiner Gewalt, dass das Interdikt völlig ohne Wirkung blieb. Die Mönchsorden, besonders die Jesuiten, die dem Interdikt Gehorsam leisten zu müssen behaupteten, mussten das Gebiet der Stadt verlassen. Die Jesuiten wurden zugleich auf immer verbannt wegen der gehässigen Geschäftigkeit, mit welcher sie, aus Ergebenheit gegen den Papst, der Republik zu schaden suchten. Gerne hätte der Papst die Republik durch Krieg zum Gehorsam gezwungen, aber dazu fehlte es ihm an Mitteln. Dafür entspann sich nur ein schriftlicher Krieg, der mit grosser Lebhaftigkeit geführt wurde, und auf venetianischer Seite dem Servitenmönch Paul Sarpi oder Fra Paolo Gelegenheit gab, sich durch die grossen Eigenschaften, die er im Kampfe für die Freiheit entwickelte, den gerechtesten Anspruch auf Ruhm bei der Nachwelt zu erwerben. Er war als Staatsrath, als *Consultore di stato,* in die Dienste der Republik gezogen worden, und schrieb, da das päpstliche Interdikt auf viele Eindruck machte, zuerst einen Trost des Geistes, um die Gewissen derjenigen, welche rechtschaffen leben, wider das Schreckliche des von Paul V. angekündigten Interdikts zu beruhigen. Zugleich gab er die kleine Schrift des Kanzlers Gerson von den Excommunicationen mit einer Vorrede heraus. In mehreren andern Schriften vertheidigte er hierauf die Republik durch eine genauere Erörterung über das päpstliche Interdikt, die Befugniss der geistlichen Gewalt, sich in weltliche Angelegenheiten einzumischen, die Unfehlbarkeit des Papstes, die Superiorität eines allgemeinen Concils über dem Papst und andere verwandte Fragen. Wegen dieser freimüthigen Streitschriften gegen die römische Kirche sollte er sich im Jahr 1606 in Rom selbst verantworten, er erwiederte aber die Aufforderung mit einer Schrift, in welcher er zeigte, warum er derselben nicht Folge leisten könne. Auf der päpstlichen Seite waren die Hauptschriftsteller gegen die Republik die beiden berühmten Cardinäle Baronius und Bellarmin. Endlich wurde, im Jahr 1607, der Frieden wiederhergestellt. Die päpstlichen Censuren oder Kirchenstrafen wurden in der einfachsten Form für aufgehoben erklärt, ohne dass die Republik irgend eines ihrer Rechte und Gesetze zurücknahm. Sarpi aber entging ungeachtet der geschehenen Aussöhnung den meuchelmörderischen Dolchstichen nicht, die der Hass der römi-

schen Kurie gegen ihn richtete, dem *stilus curiae Romanae*, wie er selbst diese Erwiederung, mit dem Dolch statt mit der Feder, witzig nannte. Doch wurde sein Leben gerettet, und er fuhr fort, es der Sache der Wahrheit durch verdienstvolle Schriften, die er verfasste, zu widmen. Er schrieb unmittelbar nachher eine Geschichte dieses Streits der Republik mit dem Papste, und ausser seiner berühmten Geschichte der tridentinischen Synode noch mehrere das Verhältniss des Staats zur Kirche und zum Papst beleuchtende Schriften. Untreitig war er es, der nicht nur diesen Sieg der Republik vorzüglich erringen half, sondern auch erst die öffentliche Aufmerksamkeit auf das grosse Interesse hinrichtete, welches er damals und für die Zukunft haben musste. Man sagte von ihm, da er Paulus hiess, er habe, wie einst der Apostel Paulus, dem Petrus in's Angesicht widersprochen.

Auf Paul V. folgte im Jahr 1621 Gregor XV. Er war auf einem ganz anderen Wege für das Interesse der römischen Kirche thätig, nämlich durch die Errichtung der Congregation zur Fortpflanzung des Glaubens, *De fide catholica propaganda*, einer Anstalt von grossem Umfang, die zur Ausbreitung des katholischen Glaubens viel wirkte. Diess ist ausser einigen genaueren Bestimmungen über die Papstwahl das Einzige, was seine kurze Regierung bis 1623 auszeichnet. Ungleich länger regierte Urban VIII., bis 1644; er wurde in manche Streitigkeiten verwickelt, sie haben aber für eine allgemeine Geschichte des Papstthums keine Wichtigkeit, und an dem grossen im Anfange seiner Regierung beginnenden Kampfe der beiden Religionsparteien, dem dreissigjährigen Krieg, nahm er, so sehr ihn der Kaiser dazu aufforderte, keinen thätigen Antheil. Dagegen machte er die berüchtigte Bulle *In Coena Domini* zu einem Denkmal seines Ketzereifers, indem er ihr diejenige Erweiterung und Form gab, in welcher sie bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts an jedem Gründonnerstag in den Hauptkirchen in Rom wiederholt worden ist, als Inbegriff aller päpstlichen Anmaassungen und Bannflüche, zur Verfluchung aller fluchwürdigen Ketzereien, in deren Reihe natürlich Lutheraner und Calvinisten am gehörigen Orte aufgeführt sind. Urban VIII. hinterliess seinem Nachfolger Innocenz X. (1644—55) eine Streitigkeit mit Portugal, die für das päpstliche Ansehen in diesem Lande leicht bedenkliche Folgen hätte haben können. Der Papst

konnte den aus dem Hause Braganza gewählten König Johann IV. nicht anerkennen, wegen seiner Verhältnisse zu Spanien, und eben daher auch die vom Könige ernannten Bischöfe nicht bestätigen. Selbst unter Alexander VII. (1655 — 67) wurde diese Sache, die eine nicht unwichtige Untersuchung über das Recht des Königs veranlasste, die päpstliche Bestätigung durch die Landesmetropolitane ersetzen zu lassen, nicht beigelegt, sondern erst unter Clemens IX. im Jahre 1669, nachdem die Unabhängigkeit Portugals von Spanien anerkannt worden war. Was Innocenz X., der übrigens sich und die Kirche beinahe ganz durch seine Schwägerin Donna Olympia Maldachini regieren liess, und auch in den jansenistischen Streitigkeiten sich, wie wir gesehen haben, nicht sehr klug benahm, noch bemerkenswerth macht, ist die *Declaratio nullitatis*, die er in einer eigenen Bulle gegen den westphälischen Frieden erhob, welchen die Päpste bis auf den heutigen Tag nicht anerkennen. Selbst gegen die vermehrte Zahl der Kurfürsten protestirte er, weil die Siebenzahl eine ursprüngliche Festsetzung des apostolischen Stuhls sei. Alexander VII., der als päpstlicher Nuntius bei den westphälischen Friedensunterhandlungen zugegen war, feierte den Uebertritt der schwedischen Königin Christina prachtvoll und mit weltlichen Lustbarkeiten aller Art, dagegen wurde er um so tiefer gekränkt, als der junge ehrgeizige König Ludwig XIV. von Frankreich, der ganz die Absicht zu haben schien, den Papst seinen Uebermuth fühlen zu lassen, wegen verletzter Gesandtschaftsrechte Genugthuung vom Papste verlangte, zu welcher sich dieser, so beschimpfend sie für ihn war, doch verstehen musste, im Jahre 1663.

Da die Regierung Ludwig's XIV. für die Kirchengeschichte überhaupt, besonders aber für die Geschichte der französischen Kirche eine wichtige Epoche ist, so mag hier der schicklichste Ort sein, auf die geschichtliche Erörterung des Verhältnisses überzugehen, in welchem die sogenannte gallicanische Kirchenfreiheit zur päpstlichen Gewalt steht.

Die französische Kirche hat von Alters her gewisse eigenthümliche National- oder Landesrechte gegen die Päpste geltend gemacht. Die Haupturkunde derselben aus der neuern Zeit, die pragmatische Sanction, wurde zwar unmittelbar vor unserer Periode dem Papste wieder aufgeopfert, aber Frankreich hatte auch jetzt,

nehr als ein anderes katholisches Land, Männer, die die Rechte
hrer Nationalkirche standhaft behaupteten, Schriftsteller, die sie
nit Einsicht und Freimüthigkeit erörterten, Könige, die ihre Be-
hauptung mit glücklichem Erfolge durchsetzten. Im Anfang unserer
'eriode war es Heinrich II., der dem Papste mit einem National-
concil drohte und das tridentinische Concil verwarf, und der
Rechtsgelehrte Charles du Moulin, der zur protestantischen
Kirche übertrat, vertheidigte die Verordnungen, welche der König
n diesem Streit gegen den Papst gab, in einer gelehrten und frei-
nüthigen Schrift, wegen welcher er verfolgt wurde. Als unter
Heinrich IV. die Zeit der päpstlich gesinnten Ligue vorüber war,
erhob sich ein sehr ausgezeichneter Verfechter der französischen
Nationalrechte in dem Parlaments-Advocaten Petrus Pithoeus
(Pierre Pithou), der in seiner kleinen Schrift *Les Libertés de
l'Eglise Gallicane* vom Jahr 1594 zeigen wollte, dass die Rechte
der französischen Kirche nicht blos etwas eingebildetes seien, wo-
für sie so viele während der letzten Unruhen in Frankreich ge-
halten haben. Er war der erste, der diese Freiheiten der gallicani-
schen Kirche ihrem bestimmteren Inhalte nach erklärte. Seitdem
und seit der weitern Ausführung und historischen Begründung,
welche der königliche Rath und Bibliothekar Petrus Puteanus
(Pierre du Puy) in seinem Commentar über jene Schrift gab, sind
es vorzüglich folgende zwei wesentliche Rechte, in welchen die
gallicanische Kirchenfreiheit besteht: 1. das Recht, dass der Papst
in allen weltlichen Dingen, in allem denjenigen, was blos die
politische Regierung betrifft, nichts anordnen und befehlen darf;
2. dass auch im Geistlichen seine Gewalt nicht uneingeschränkt,
sondern den Kanones und Bestimmungen untergeordnet ist, welche
die in Frankreich anerkannten und gebilligten Synoden gegeben
haben. So bestimmt nun aber diese Rechte waren, so schwierig
war ihre wirkliche Behauptung, besonders als nach Heinrich IV.
Ermordung seine Gemahlin Maria von Medicis nach italienisch-
päpstlichen Grundsätzen die vormundschaftliche Regierung führte.
Doch erfüllte der nun an zwei Königen verübte Meuchelmord mit
so grosser Erbitterung, dass man nun besonders im Parlament offe-
ner nicht blos gegen die Lehrsätze vom Königsmord, sondern über-
haupt gegen alle Grundsätze sprach, durch welche die Unabhängig-
keit der Rechte des Königs und somit auch seine Unverletzbarkeit



auf irgend eine Weise in Zweifel gezogen werden sollte. Auch die Sorbonne war mit dem Parlament in der Verwerfung der Schriften ganz einverstanden, welche in diesem Sinne die Macht der Fürsten der Macht der Päpste unterordneten. Während damals Sarpi die Sache seiner Republik gegen den Papst führte, war es in Frankreich sein Freund Edmund Richer, an welchem die gallicanische Kirchenfreiheit einen ebenso gelehrten als kühnen Vertheidiger erhielt. Aus Veranlassung der Vorkehrungen, welche das Parlament und die Sorbonne nach Heinrich's Ermordung gegen jesuitische Grundsätze vom Königsmord traf, schrieb Richer als Syndicus der Sorbonne im Jahr 1611 seine berühmte Abhandlung *De ecclesiastica et politica potestate*, die er nachher noch weiter ausführte. Er unterwirft in derselben den Papst der allgemeinen Kirche und scheidet kirchliches und weltliches streng. Er machte sich aber durch diese Schrift bei dem Papst und der päpstlichen Partei, zu welcher am französischen Hofe besonders der Cardinal du Perron gehörte, so verhasst, dass sie in Frankreich förmlich verdammt, und er selbst seines Amtes als Syndicus der Sorbonne entsetzt wurde, im Jahr 1612. Seine Freunde wurden als Richeristen verfolgt, und unter dem Namen Richerismus verketzerte man jetzt alle Grundsätze der gallicanischen Freiheit, wie insbesondere den Satz, dass der Papst nicht der Alleinherrscher der Kirche, sondern den allgemeinen Synoden unterworfen sei. Richer selbst wurde zuletzt, da der Cardinal Richelieu dem Papste damals diesen Dienst schuldig sein zu müssen glaubte, durch die hinterlistige Veranstaltung eines Kapuziners unter vorgehaltenen Dolchen zum Widerruf seiner Schrift gezwungen, und starb hierauf im Jahr 1631 an einer Krankheit, die die Folge seiner Bestürtzung und Unruhe über jene Gewaltthat war. Er hinterliess noch mehrere durch historische Untersuchungen wichtige Schriften zur Vertheidigung seiner Grundsätze. An ihn schlossen sich sodann durch Erörterung und Verfechtung derselben Grundsätze Marca und Launoy an, die ihm jedoch nicht gleichkamen. Den Päpsten aber waren alle diese Grundsätze und Schriften der Sache und dem Namen nach gleich zuwider. Sie wollten nichts von Freiheiten wissen, sondern nur von Gewohnheiten der französischen Kirche oder einzelnen von ihnen gegebenen temporären Begünstigungen, nichts von Freiheiten der französischen Kirche, sondern nur der französischen Könige in Kir

chensachen, weil ja keine die Einheit der Kirche störende Verschiedenheit der Landeskirchen sein könne; am wenigsten aber lautete der Ausdruck gallicanische Kirchenfreiheit ihrem Ohre angenehm, weil er ja jene Freiheiten als ursprüngliche, der Gründung des Christenthums gleichzeitige Rechte, die sogar älter als das eigentliche Papstthum waren, bezeichnete. Der Gegensatz gegen das gallicanische Kirchenrecht ist das ultramontanische, das jenseits der Alpen herrschende, ächt päpstliche. Je mehr es durch Schriftsteller, wie die genannten Männer waren, gewöhnlich wurde, von gallicanischen Kirchenfreiheiten zu reden, desto mehr ging auch die Idee derselben in die allgemeine Ansicht des Zeitalters über, wie weit sie aber zur wirklichen Ausübung kamen, hieng immer nur davon ab, wie weit sie mit dem politischen Interesse des Hofes zusammenstimmten. Unter dem mächtigen Cardinal Richelieu war es dem Regierungssystem ganz gemäss, den französischen Staat, wie überhaupt so auch in den kirchlichen Angelegenheiten selbstständiger und unabhängiger zu machen, und nach derselben Maxime, die man bei den Protestanten befolgte, die päpstliche Macht innerhalb Frankreichs ebenso sehr zu beschränken, als man sie ausserhalb Frankreichs andern Mächten gegenüber zu heben suchte. Liess doch der Cardinal Richelieu sogar einmal die Meinung verbreiten, Frankreich werde sich vielleicht bald ganz von der römischen Kirche trennen und sich ein eigenes Patriarchat errichten. Diess machte jedoch bald so grosses Aufsehen, dass der Hof für gut fand, wieder einzulenken. Man beklagte schon das neue donatistische Schisma, und Marca schrieb aus dieser Veranlassung, um gallicanisches und ultramontanisches Kirchenrecht auszugleichen, seine *Libr. VI. De Concordia sacerdotii et imperii. 1641.*

Solche Erörterungen und Bewegungen waren bereits vorangegangen, als Ludwig XIV. den französischen Thron bestieg und durch den schon erwähnten Schritt die Stellung zu erkennen gab, die er gegen den römischen Stuhl nehmen wollte. Sehr vieles trug dazu das Verhältniss bei, in welchem damals die Jesuiten sowohl zu dem französischen Hof als zu dem päpstlichen Stuhle standen. Sie waren mit jenem ebenso innig verflochten, als mit diesem gespannt und verfeindet. Das Interesse des päpstlichen Stuhls war ihnen sehr gleichgültig, sie entkräfteten sein Ansehen, und Innocenz XI. namentlich und la Chaise, der Beichtvater Ludwig's, der

ihn dreissig Jahre mit ränkevoller Politik leitete, waren Männer, die mit einem ganz verschiedenartigen Charakter einander gegenüberstanden. Unter diesen Verhältnissen kam Ludwig XIV., gewiss nicht sowohl durch die Idee der gallicanischen Kirchenfreiheit, als vielmehr durch sein politisches und persönliches Interesse geleitet, wegen des sogenannten Regalienrechts mit Innocenz XI. in Streit.

Es war ein altes Recht der Krone, bei der Vacanz eines Bisthums nicht blos die eingehenden Einkünfte zu beziehen, sondern auch die zu demselben gehörenden geistlichen Aemter und Pfründen zu vergeben. Der König hatte dieses Recht in den alten Provinzen des Reichs von jeher ausgeübt und sie auch auf später erworbene, wie die Bretagne, ausgedehnt, doch waren die vier südlichen, Guienne, Languedoc, Provence und Dauphiné noch immer davon frei. Ludwig XIV. wollte auch hierin alles gleichförmig machen, im Einverständniss mit dem Parlament sprach er im Jahr 1673 die Ausdehnung der Regale auch über die vier Provinzen aus. Ungeachtet früher ein allgemeines Concil zu Lyon den Anspruch der Krone für unstatthaft erklärt hatte, liess sich der französische Clerus die königliche Verordnung stillschweigend gefallen, nur zwei Bischöfe, Pavillon von Alet und Caulet von Pamiers, die Häupter der jansenistischen Partei, legten Widerspruch ein; es werde dadurch die Unabhängigkeit der geistlichen Gewalt verletzt, nicht Parlament und König, sondern Concilienbeschlüsse und Tradition haben darüber zu entscheiden. Nach dem Tode des Bischofs von Alet beharrte der Bischof von Pamiers in Verbindung mit seinem Kapitel auf dem Widerspruch, und nachdem auch er im August 1680 gestorben war, wählte das Kapitel einen ihm gleichgesinnten Generalvikar und belegte die Regalisten mit dem Kirchenbann. Darüber kam das Kapitel mit seinem Metropolitan, dem Erzbischof von Toulouse in Streit. Papst Innocenz XI. nahm sich des Kapitels an und forderte den König auf, seine Verordnung zurückzunehmen. Da die Bischöfe, von welchen die Opposition ausging, Jansenisten waren, so stellten sich die Jesuiten auf die Seite des Clerus und des Königs. Auf den Antrag des Clerus schrieb der König im Jahr 1681 eine aus geistlichen Deputirten aller Provinzen zusammenzusetzende Versammlung aus, um über die Aufrechterhaltung der Freiheiten der gallicanischen Kirche und die Ausführung der zwischen der Krone und dem Papst bestehenden Verträge zu berath-

schlagen. In dieser Versammlung vom Jahr 1682 drang nun aber gleichwohl die Ansicht durch, dass die Verleihung geistlicher mit einer Seelsorge verbundener Aemter unstatthaft sei. So schwer man es nahm, den König um Verzichtleistung auf sein Recht zu bitten, so überraschend war die Bereitwilligkeit, mit welcher der König darauf einging. Da der Papst in seinen in dieser Sache erlassenen Breven von der Unfehlbarkeit des römischen Stuhls und seinem Verhältniss zur weltlichen Macht in sehr starken Ausdrücken gesprochen hatte, so hielt man diess für eine passende Gelegenheit, die alte Frage über die Stellung der gallicanischen Kirche zu Rom auf derselben Versammlung zur Sprache zu bringen. Es wurde eine Commission zur Untersuchung dieser Frage niedergesetzt, die sich gegen die hierarchischen Grundsätze Gregor's VII. erklärte und auf die Ansichten früherer Jahrhunderte zurückging. In vier berühmt gewordenen Sätzen (*quatuor propositiones cleri gallicani*) wurde die Unabhängigkeit der weltlichen Macht von allen Eingriffen, die Superiorität der Concilien über das Papstthum, die Nothwendigkeit der Beistimmung der Kirche in geistlichen Fragen und die Beobachtung der nationalen Gesetze in weltlichen ausgesprochen. Bossuet, der Bischof von Meaux, hatte als Mitglied der Versammlung die Sätze in ihrer bestimmten Form abgefasst. Der König genehmigte sie, er sah in ihnen einen Ausdruck der nationalen Selbstständigkeit und Reichseinheit, die überhaupt die Idee seiner Regierung war. Der Begriff des Nationalen vereinigte auch kirchlich Clerus, König und Volk. Nachdem der Clerus in der Frage über die Regalien die geistliche Würde des Bisthums gerettet hatte, konnte er in den vier Sätzen um so unbedenklicher an den König als den Vertreter der gallicanischen Kirchenfreiheit sich anschliessen. Der Papst nahm die Sache sehr empfindlich auf, er liess eine Censur der vier Sätze vorbereiten, man fand aber doch auf beiden Seiten für gut, in der Sache nicht weiter zu gehen. So wenig als dieser Streit wurde der neue über die Quartierfreiheit unter Innocenz XI. beigelegt. Die Gesandten der auswärtigen Fürsten in Rom hatten bisher das Recht, dass ihre Wohnungen, oder das ganze Quartier, in welchem sie wohnten, eine Freistätte für alle war, die sich dahin flüchteten. Diess zog die grössten Missbräuche und Unordnungen nach sich. Innocenz wollte daher dieses Recht aufheben. Die übrigen Fürsten willigten ein, Ludwig aber, nicht

gewohnt, nachzugeben, gebrauchte sogar Gewalt, und besetzte namentlich die Grafschaft Avignon. Darüber starb Innocenz XI. im Jahr 1689, einer der würdigsten Päpste. Er war offen und gerade, streng in seinen Grundsätzen und in seinem Leben frei von Nepotismus, ein Freund nicht der Jesuiten, sondern der Jansenisten. In allen diesen Eigenschaften war ihm sein Nachfolger Alexander VIII. sehr unähnlich, er ging aber auch darin von ihm ab, dass er sich nach der französischen Politik, welcher Innocenz XI. nicht hold war, besser zu bequemen wusste. Dadurch gelang es ihm, dass der König in dem Streite über die Quartierfreiheit nachgab. Die vier Sätze aber über die Freiheiten der gallicanischen Kirche verdammte er noch kurz vor seinem Tode im Jahr 1691. Innocenz XII. (1691—1700) nahm sich dagegen Innocenz XI. zum Vorbild, er unterdrückte den unter seinem Vorgänger auf's höchste gestiegenen Nepotismus und traf mehrere gute Anordnungen. Dabei hatte er das Glück, den Streit mit dem Könige von Frankreich vollends auf eine wenigstens scheinbar ehrenvolle Weise zu endigen. Die vom Papste nicht bestätigten Bischöfe erklärten demselben jeder für sich seine Missbilligung über jene vier Sätze, die er als nicht gegeben ansehen wolle. Der Cardinal von Fleury liess sie auch auf einer Versammlung des Clerus verwerfen. Allein sie waren hiemit doch keineswegs zurückgenommen, und wurden fortdauernd als die Principien betrachtet, auf welche die Freiheit der gallicanischen Kirche zurückgeführt werden müsse.

So erlitt nun zwar allerdings das Papstthum, wenn wir unsere Periode überblicken, einen fortgehenden Verlust an Macht. Die Reformation schlug ihm eine unheilbare Wunde, und riss einen sehr beträchtlichen Theil seines kirchlichen Gebiets von ihm auf immer los. Wo die Reformation diesen Abfall bewirkte, war es das religiöse Interesse, das mit der Anerkennung der päpstlichen Herrschaft nicht mehr zusammenbestehen konnte, aber an die Stelle des religiösen Interesses trat in andern dem katholischen Glauben treu gebliebenen Ländern das politische Interesse. Je mehr die Staaten zu einer in sich abgeschlossenen Selbstständigkeit und Unabhängigkeit zu gelangen suchten, je mehr sie nach einem festen politischen System sich innerlich ausbildeten, desto sichtbarer musste auch das Streben sein, das Verhältniss zwischen Kirche und Staat genauer zu bestimmen, und die päpstliche Macht in engere

Grenzen zurückzuweisen. Nirgends tritt dieses Streben frühzeitiger, consequenter und ernster hervor, als in Frankreich, das überhaupt in den Grundsätzen der neuern Politik allen andern Staaten voranging, und schon in der vorigen Periode so bedeutende Schritte zur Behauptung seiner Nationalrechte gemacht hatte. Das Parlament, dieses Palladium der bürgerlichen Freiheit, rief auch die Freiheit der gallicanischen Kirche in's Dasein. Aber so nachtheilig nun sowohl die religiöse als die politische Entwicklung der neuern Zeit der päpstlichen Herrschaft entgegenwirkte, so glücklich behauptete sie doch im Ganzen, was sich bei der allgemeinen Erschütterung des Ganzen festhalten liess. Sie behauptete es durch die niemals vergessene Consequenz ihrer Ansprüche und Anmaassungen, durch manche neue Mittel, durch glückliche Benützung der Verhältnisse, die die Trennung in mehrere Religionsparteien herbeiführte, ferner dadurch, dass sie nun, während in den neuern Staaten die Grundsätze eines neuen politischen Systems sich bildeten, selbst auch eine politische Richtung nahm, die Hierarchie auf Politik stützte, und einige Männer auf ihren Stuhl erhob, die mit aller Kunst und Einsicht staatskluger Regenten zu handeln wussten. Insbesondere kommt auch diess noch in Betracht, was nur aus der Einwirkung der Reformation erklärt werden kann, dass unter den Päpsten unserer Periode grösstentheils ein ganz anderer Geist herrschte, als unter denen der vorigen. Jene Frivolität und weltliche Richtung, deren Hauptrepräsentant noch Leo X. war, verschwand bald nachher, um einer streng kirchlichen Tendenz Platz zu machen. Päpste, wie Paul III., Paul IV., Pius IV. und V., auch Gregor XIII., Sixtus V., waren Päpste, die besonders durch ihre streng kirchliche Tendenz und ihr sittlich tadelloses Leben eine höchst würdevolle Stellung behaupteten. Es begründet diess einen Hauptwendepunkt in der Geschichte des Papstthums in unserer Periode. In vielen einzelnen darauf sich beziehenden Zügen schildert Ranke (Gesch. der Päpste) diesen Charakter der Päpste dieser Zeit.

Dritter Abschnitt.

Die Geschichte der lutherischen Kirche.

Wenn man von der Reformations-Geschichte auf die Geschichte der lutherischen Kirche übergeht, so fragt sich vor allem, wie das

specielle Gebiet der lutherischen Kirche gegen das allgemeine, in welchem die Reformations-Geschichte sich bewegt, abzugrenzen ist? Wo beginnt die specielle Geschichte der lutherischen Kirche, und was ist als zu ihr gehörig anzusehen? Da die Reformations-Geschichte erst mit dem Jahr 1555 ihren eigentlichen Zielpunkt erreicht, so gibt es erst seit dieser Zeit eine mit voller Berechtigung für sich bestehende lutherische Kirche. Faktisch war aber die lutherische Kirche schon früher vorhanden, und man kann, um den Anfangspunkt ihrer Geschichte zu fixiren, bis zum Jahr 1530 zurückgehen; nur hängt beinahe alles, was sich auf sie bezieht, mit der allgemeinen Reformations-Geschichte so eng zusammen, dass es von ihr nicht getrennt werden kann. So lange die lutherische Kirche noch nach zwei Seiten hin im Streit begriffen ist, um sich sowohl mit der katholischen Kirche, als auch mit den Anhängern Zwingli's und Calvin's über das Eigenthümliche ihres Lehrbegriffs auseinanderzusetzen, gibt es noch keine für sich bestehende Geschichte der lutherischen Kirche. Doch gibt es auch schon vor dem Jahr 1555 einige im Schoosse der lutherischen Partei selbst entstandene Streitigkeiten, welche ganz den Charakter der lutherischen Kirche an sich tragen, und sie in einen aus ihr selbst hervorgegangenen Gegensatz der Ansichten theilen, wie die antinomistische, osiandrische, synergistische. Da diese Streitigkeiten, zu welchen auch noch die Schwenkfeld'sche gerechnet werden kann, ihre Stelle in der Dogmengeschichte finden, so kommen sie hier blos insofern in Betracht, als sie den Uebergang machen auf den Hauptgegensatz, in welchen die lutherische Kirche in den beiden einander gegenüberstehenden Parteien der Philippisten und der strengen Lutheraner sich spaltete. Die specielle Geschichte der lutherischen Kirche, so weit sie hieher gehört, kann erst vom Jahr 1555 an datirt werden.

I. Die Geschichte des deutschen Protestantismus im 16. und 17. Jahrhundert.

1. Die Streitigkeiten der Lutheraner bis zum Jahr 1555.

Nachdem einmal die lutherische Kirche sich äusserlich gestaltet und ihre Principien der katholischen Kirche gegenüber festgestellt hatte, musste das Dogma ihrem ganzen Geist und Charakter

ch die Hauptseite ihrer weitern Entwicklung sein. Je weniger
auf Hierarchie und Cultus Gewicht legen konnte, desto mehr
sste es ihr um eine selbstständige, verständige, mit klarem Be-
sstsein verbundene Erkenntniss der christlichen Glaubenslehre
thun sein. Nur das konnte ihr als christliche Wahrheit gelten,
s auf einem sichern Princip der Erkenntniss ruhte. Die Ge-
hichte der lutherischen Kirche ist daher sehr reich an dogma-
chen Untersuchungen und Streitigkeiten, durch welche sich ihr
hrbegriff nach seinem innern Entwicklungsprincip bis zu einem
stimmten Punkt fortbildete. Die Hauptrichtung, die sie dabei zu
hmen hatte, war ihr auf der einen Seite durch den Gegensatz zur
tholischen Kirche, durch die consequente Entwicklung derjenigen
hren, die den Hauptanstoss zur Reformation gegeben hatten,
rgezeichnet. Auf der andern Seite aber musste sie ebenso
eng darauf bedacht sein, durch den Gegensatz zur katholischen
rche, durch die Abweichung von dem Lehrbegriff derselben sich
ht zu weit, auf die gerade entgegengesetzte Seite, führen zu
sen. Diese beiden Grenzpunkte, zwischen welchen sie auf ihrer
gmatischen Fahrt hindurchsteuern soll, sind das Negative auf der
en und der andern Seite; ihre positive Richtung wird durch den
undsatz bestimmt, dass nur die heil. Schrift die einzige Erkennt-
squelle und Norm des Glaubens ist. Wir enthalten uns hier ab-
htlich alles dessen, was in's Gebiet der Dogmengeschichte ge-
rt, und beschränken uns daher auf eine allgemeine Uebersicht
r wesentlichsten Momente.

Von welchen Anfängen und Grundsätzen der lutherische
hrbegriff ausging, ist uns schon aus der Reformationsgeschichte
kannt. Es kam zuerst darauf an, dem Glaubenssystem der katho-
chen Kirche die Principien eines neuen entgegenzustellen und
selben mit aller Bestimmtheit aufzufassen. Ebenso betrafen auch
in unsere Periode fallenden Streitigkeiten nur die Umrisse des
stems im Grossen und Allgemeinen. Die erste im Schoosse der
therischen oder protestantischen Kirche entstandene dogmatische
reitigkeit war die in der Reformationsgeschichte bereits vorge-
mmene Abendmahlsstreitigkeit Luther's mit Karlstadt und den
hweizern. Die zweite hier zu nennende Streitigkeit ist die
hwenkfeldische, deren Urheber der schlesische Edelmann Caspar
hwenkfeld, seit 1525, war. Es war in ihm im Grunde eine

ähnliche Tendenz und ein ähnliches Verhältniss zu Luther, wie bei Karlstadt. Wie dieser das Aeussere nicht stehen lassen wollte, weil er sich blos an den klaren Begriff hielt, so verachtete auch Schwenkfeld das Aeussere, weil er mit mystischem Sinne nur im Innern lebte. Aber eben desswegen ging er noch weiter, und wollte, wie er selbst erklärte, kein Lutheraner sein, weil ihm Luther noch zu sehr beim todten Buchstaben stehen zu bleiben schien. Es sei nicht genug, die Tradition zu verwerfen und nur die Schrift anerkennen zu wollen, es müsse dem äussern Wort auch das innere, ohne welches jenes nichts helfe, in seinem wahren Werthe zur Seite gestellt werden. Mit eben diesem Sinne fasste er die Sakramente, die Taufe und das Abendmahl auf, die ihm nur ihrer geistigen Bedeutung nach Werth hatten, daher gab er eine neue Erklärung der Einsetzungsworte des Abendmahls, und verband damit eine eigene Vorstellung von der Menschheit Jesu und ihrer Vergöttlichung. Er wollte mit Einem Worte nicht wie Andere auf dem rationellen Wege, sondern auf dem mystischen über Luther hinausgehen. Von den Lutheranern so wenig geduldet als von Katholischen musste er sein Vaterland verlassen; wie Karlstadt nahm auch er seinen Weg nach Strassburg, von hier weiter gesandt, begab er sich nach Oberschwaben, machte auch einen Besuch in Tübingen, und starb im Jahr 1561, wie es scheint, in Ulm. Er wurde besonders von Luther heftig bestritten und verfolgt, hinterliess aber doch da und dort auf dem weiten Wege seiner Wanderung eine ziemliche Anzahl Anhänger. Die dritte Streitigkeit, die antinomistische, ging aus einer einseitigen Auffassung der lutherischen Lehre vom Glauben hervor. Bei der hohen Wichtigkeit, welche Luther dieser Lehre zuschrieb, musste er einen schärferen Gegensatz zwischen dem Glauben und den Werken, dem Gesetz und Evangelium aufstellen. Joh. Agricola aber, aus Eisleben, seit 1536 Professor zu Wittenberg, im Jahr 1540 Hofprediger zu Berlin, ein thätiger Beförderer der Reformation, als der er schon in der Geschichte des Augsburgischen Reichstags erwähnt worden ist, aber auch ein Mann, der gerne Aufsehen erregte, nahm, als er diesen Punkt zuerst im Jahr 1527 und dann besonders im Jahr 1538 zur Sprache brachte, den Gegensatz so schroff und abstossend, dass man ihn des Antinomismus oder der Gesetzesstürmerei beschuldigte.

Nach Luther's Tode und mit dem Leipziger Interim beginnt

irmischer Streitigkeiten. Schon zu Lebzeiten Luther's
er den Häuptern der Reformation in Wittenberg selbst
Verschiedenheit der Lehrweise gebildet, die ebenso
atur der Sache, als in der Individualität Luther's und
ihren Grund hatte. In der ersten Heftigkeit des
ian den Gegnern mit einem so strengen Gegensatz
ten, dass man bald für gut fand, ihn einigermassen zu
anchthon wenigstens konnte den harten Augustinia-
hen Luther aufstellte, und mit welchem er selbst an-
enstimmte, nicht lange festhalten, ohne auf der andern
r Freiheit des Willens und den guten Werken wieder
umen. Ebenso hatte er die lutherische Abendmahls-
usschliesslich für die allein wahre gehalten, dass er
er die Lehre der Reformirten das unbedingte Verdam-
ausgesprochen hätte. Dazu kamen nun aber die leb-
ungen, welche das Augsburger Interim unmittelbar
Tode unter den Protestanten veranlasste. Der Kur-
n Sachsen konnte und wollte die Annahme desselben
ı verweigern, und liess sich darüber von seinen Theo-
achten stellen. So stark sie sich wiederholt dagegen
wurde doch nach mehreren Verhandlungen zu Celle,
ı Torgau sowohl mit den Theologen als mit den Land-
ıbfassung einer neuen Kirchenordnung beschlossen,
den äussern Cultus betreffende Vorschriften des In-
mmen wurden. Der Reinheit des lutherischen Lehr-
ıamentlich der ächt lutherischen Rechtfertigungslehre,
ıngeblich nichts vergeben, man erklärte ausdrücklich,
isse Artikel des Interim blos insofern zu genehmigen
rn sie mit den Vorstellungen des lutherischen Lehrbe-
timmen, und was die äussern kirchlichen Anordnungen
ıstlichen Gebräuche betreffe, bei welchen man sich nach
equemte, so seien diese an sich gleichgültige Dinge,
diaphora, und man verwahrte sich noch überdiess
en die Voraussetzung, dass man irgend etwas irriges
es aus dem katholischen Cultus wieder aufnehmen
ıwohl erregte der in Sachsen geschehene Schritt, der
herung zur katholischen Kirche erschien, überall in
ntischen Ländern die grösste Bewegung. Es war ja

zuvor schon alles voll von dem lautesten Geschrei über das abscheuliche Interim, und dem neuen Kurfürsten von Sachsen glaubte man nach der Rolle, die er im schmalkaldischen Kriege gespielt hatte, und nach dem Verhältniss, in welchem er noch immer zum Kaiser stand, nichts anders zutrauen zu dürfen, als einen neuen Verrath an der Sache der Protestanten. Es ist gewiss nichts natürlicher als das ängstliche Misstrauen, das die so eifrig betriebenen Verhandlungen in Sachsen, die das sogen. Leipziger Interim zur Folge hatten, allgemein einflössten; dass nun aber dieses Misstrauen sich auch gegen die Wittenberger Theologen, die zu diesen Verhandlungen gebraucht wurden, und insbesondere gegen Melanchthon richtete, so unzweideutig sie ihre Gesinnungen ausgesprochen, und so wenig sie zu dem Vorwurf einer zu grossen Nachgiebigkeit in Ansehung des Interim Anlass gegeben hatten, diess war das Werk eines Mannes, der sich nun an die Spitze der gegen Melanchthon sich bildenden Partei stellte, des Matthias Flacius. Er war seit dem Jahr 1541 in Wittenberg, und seit dem Jahr 1544 als Professor der hebräischen Sprache daselbst angestellt. Melanchthon hatte sich bisher in Wittenberg seiner auf die theilnehmendste Weise angenommen, aber die Eifersucht über Melanchthon's Ruhm und Ansehen, und die natürliche Unruhe seines Geistes waren ohne Zweifel weit stärkere Antriebe, die Rolle, in welcher er jetzt auftrat, zu spielen, als die aufrichtige Besorgniss, dass der Reinheit der lutherischen Lehre etwas vergeben worden sei. Er verliess im Jahr 1549 Wittenberg, begab sich nach Magdeburg, dem Sammelplatz aller Eiferer gegen das Interim, sammelte eine Partie Gleichgesinnter um sich (unter welchen Gallus, Amsdorf, Wigand, Aquila, Judex die vornehmsten waren), um nun mit dem heftigsten Feldgeschrei allen sächsischen Theologen zu Wittenberg und Leipzig den Krieg anzukündigen. Sie wurden als Verfälscher der Lehre und als Verräther an der lutherischen Sache und Kirche, aber auch schon desswegen hart angeklagt, dass sie zu der Annahme der im Interim vorgeschriebenen, an sich gleichgültigen, den äussern Cultus betreffenden Dinge ihre Zustimmung gegeben haben. Dieser letztere Punkt sollte neben den beiden andern nur ein Nebenpunkt sein, aber Flacius und seine Partei sah sich bald, da jene beiden andern Punkte als offenbare Verläumdungen erschienen, genöthigt, sich nur auf den dritten Punkt zu beschränken. So entstand hier-

aus der sogen. Adiaphorenstreit, d. h. über die Adiaphora, die man aus dem Interim in die neue sächsische Kirchenagende aufgenommen hatte. Man beschuldigte die Wittenberger Theologen, dass sie unter dem Namen der Adiaphora viele Punkte angenommen, die gar nicht unter die gleichgültigen Dinge zu rechnen, sondern als wirkliche papistische Missbräuche anzusehen seien. Da sich jedoch die Wittenberger Theologen gegen diese Anklage leicht vertheidigen konnten, und ihnen zugegeben werden musste, dass alle jene Gebräuche und gottesdienstliche Anordnungen, die man angenommen hatte, in die Klasse der wahren Adiaphora gehören, so gab man jetzt dem Streit eine neue Wendung durch die Behauptung, man hätte auch nicht einmal in gleichgültigen Dingen nachgeben sollen. Die Flacianische Partei konnte nicht ohne einigen Schein ausführen, dass die Annahme der sogen. Adiaphora gerade unter den damaligen Zeitverhältnissen für das Gewissen gar nicht gleichgültig gewesen sei, dass sich an die angenommenen Gebräuche sehr leicht viele irrige und abergläubische papistische Vorstellungen wenigstens anschliessen können, dass man dabei doch die Absicht gehabt habe, den Papisten näher zu kommen. Von diesem Standpunkt aus mögen wirklich die Wittenberger Theologen, wie Melanchthon selbst zugab, einige Blössen gegeben haben, aber sie konnten doch auch dagegen leicht Entschuldigung finden, während die Heftigkeit und Unbilligkeit, mit welcher die Gegenpartei den Streit führte, auf keine Weise gerechtfertigt werden konnte. Diese sogen. adiaphoristische Streitigkeit, so unbedeutend sie an sich zu sein scheint, ist doch für den Gang, welchen die lutherische Dogmatik nahm, charakteristisch, und die folgenden Streitigkeiten stehen mit ihr in einem nähern oder entfernteren Zusammenhang.

Es waren nun zwei Parteien in der lutherischen Kirche offen gegen einander hervorgetreten, die nun mehr und mehr eine entgegengesetzte dogmatische Richtung nahmen, eine mildere, deren Haupt Melanchthon war, und eine strengere, die Luther's Namen voranstellte, durchaus das ächte und ursprüngliche Lutherthum festhalten wollte und mit argwöhnischer Aufmerksamkeit alles beob- [illegible] was sich als Neuerung und Abweichung vom lutherischen [illegible] igte. Der nächste Streit hing zwar mit dem adiaphoristi- [illegible] nittelbar zusammen, aber der durch diesen erweckte [illegible] ist äussert sich darin sehr auffallend. Es ist der

Streit, welchen in demselben Jahr, in welchem der adiaphoristische ausbrach, im J. 1549, Andr. Osiander veranlasste, als er in Nürnberg des Interims wegen seine Predigerstelle niedergelegt hatte, und in Königsberg als erster Professor der Theologie angestellt worden war. Er betraf die Lehre von der Rechtfertigung, in welcher Osiander theils zum Nestorianismus, theils zum Katholicismus sich hinzuneigen schien. Sein Hauptgegner in diesem tumultuarisch geführten Streit war Joachim Mörlin, Prediger zu Königsberg. Nur des Gegensatzes wegen ging aus der Osiander'schen Streitigkeit die Stancaristische hervor, deren Urheber durch die entgegengesetzte Behauptung Osiander's College in Königsberg Franciscus Stancarus war. In näherem Zusammenhang mit dem interimistischen Streit steht der majoristische und der synergistische. Der erstere hat seinen Namen von Georg Major, der als Professor der Theologie in Wittenberg gleichfalls die Schuld des Leipziger Interim tragen musste. Die Behauptung (im Jahr 1552), dass gute Werke zur Seligkeit nothwendig seien, wurde ihm so übel genommen, dass sein Hauptgegner Amsdorf den entgegengesetzten Satz aufstellte, sie seien zur Seligkeit schädlich. Die in dogmatischer Hinsicht merkwürdigste Streitigkeit ist die synergistische, die im Jahr 1555 entstand. Dr. Pfeffinger zu Leipzig und Dr. Strigel zu Jena lehrten eine gewisse Mitwirkung des Menschen zur Besserung, während Flacius in seinem lutherischen Augustinianismus zuletzt so weit ging, dass er die Erbsünde für die Substanz des Menschen erklärte. Flacius war damals, wie es scheint, hauptsächlich in der Absicht nach Jena berufen worden, um im Interesse der sächsischen Herzoge gegenüber dem kurfürstlich-sächsischen Hause die neu gestiftete Universität Jena zum Hauptsitz der unverfälschten evangelischen Lehre und zum Mittelpunkt der lutherischen Orthodoxie zu machen. Darum wurden nun die Leipziger und Wittenberger Theologen aus der Schule Melanchthon's und Melanchthon selbst angegriffen, und des Flacius *Refutatio propos. Pfeffing.* vom Jahr 1558 war nicht sowohl gegen Pfeffinger, als gegen Melanchthon gerichtet. Wie die Melanchthon'sche Partei, oder die sogen. Philippisten, durch ihren Synergismus sich gewissermassen dem Pelagianismus der katholischen Kirche zu nähern schienen, so hatte man sie nicht ohne Grund im Verdacht, dass sie der Calvinischen Abendmahlslehre nicht sehr abhold seien. Es war auch ohne Zweifel

hauptsächlich auf die Philippisten abgesehen, als Joach. Westphal, Prediger in Hamburg, im Jahr 1552 den Abendmahlsstreit zuerst gegen Calvin und seine Anhänger mit Heftigkeit erneuerte. Ein ungestümmer Polemiker für die lutherische Abendmahlslehre war auch Tilemann Hesshusius, zuerst in Heidelberg und hierauf, nach seiner Vertreibung aus Heidelberg, in Bremen.

2. Der deutsche Protestantismus vom Jahr 1555 bis zum Abschluss der Concordienformel.

Mit dem Jahr 1555 beginnt nun eine Reihe von Verhandlungen und Streitigkeiten, welche erst in der Concordienformel zum Abschluss kamen.

Dem Protestantismus war zwar durch den Religionsfrieden vom Jahr 1555 seine rechtliche Existenz im deutschen Reich gesichert, solange aber der geistliche Vorbehalt fortbestand, hatte er in ihm eine Schranke, welche nicht nur der Erweiterung seines Gebiets im Wege stand, sondern auch seine volle Berechtigung dem Katholicismus gegenüber in Frage stellte. Noch mehr aber befand er sich in Hinsicht seiner innern Verhältnisse noch in einem sehr unsichern Zustand. Er war in dogmatische Gegensätze und theologische Parteien getheilt, welche den sprechenden Beweis zu geben schienen, dass er noch nicht einmal über sein eigenes Princip mit sich einig geworden war, und solange es an dieser innern Einheit fehlte, konnte auch keine äussere zu Stande kommen, die verschiedenen Landeskirchen konnten sich nicht zur festern Organisation einer Gesammtkirche zusammenschliessen. Unter den deutschen Fürsten war es besonders der Herzog Christoph von Württemberg, welcher das Bedürfniss einer innern kirchlichen Einigung der evangelischen Stände und der Theologen Deutschlands fühlte. Wie zuvor schon sprach er sich im Juli des Jahrs 1555 gegen mehrere andere Fürsten dahin aus, dass es hohe Zeit sei, den heillosen Zänkereien der Theologen, in welchen die Einigkeit und Gemein[illegible]ft der evangelischen Stände zu ersterben drohe, entgegenzu[illegible] und eine gewisse Conformität in den verschiedenen Landes[illegible] herbeizu[illegible] für welchen Zweck er die Berufung eines [illegible]lischen F[illegible]s in Vorschlag brachte. Das flacianische [illegible]thum w[illegible] in Thüringen, in Jena und Weimar auch [illegible] politi[illegible] geworden. Die drei Herzoge von Sach-

sen, die daselbst regierten, hatten von ihrem Vater, dem unglücklichen frühern Kurfürsten Johann Friedrich, den Hass gegen das kurfürstliche Haus geerbt. Wie ihr Vater für das reine Wort des Evangeliums Land und Leute gelassen hatte, so setzten auch sie alles daran, das reine Lutherthum aufrecht zu erhalten. Diess war das Interesse, das sie mit den Flacianern gegen die kurfürstlichen Theologen zu Wittenberg und Leipzig, an deren Spitze Melanchthon stand, verband. Den Melanchthon betrachtete Flacius als seinen Hauptwidersacher und scheute sich nicht, den Widerspruch seines dogmatischen Systems gegen Melanchthons Lehre in der schroffsten Weise auszusprechen. Ein anderer Hauptwortführer dieser Partei war J. Westphal, der gegen Calvin und die reformirte Fremdengemeinde in Frankfurt, zu welcher Joh. von Lascy gehörte, das wüthendste Geschrei erhob.

Auf dem Reichstag in Regensburg im Jahr 1556 stellte der König Ferdinand auf's Neue die Proposition, sich darüber zu berathen, ob und auf welchen Grundlagen eine Wiedervereinigung der beiden Parteien möglich sei. Die evangelischen Stände trugen auf die Aufhebung des geistlichen Vorbehalts an, erhielten aber darauf nur die Antwort, der Vorbehalt sei ein integrirender Bestandtheil des Religionsfriedens, den die Evangelischen, wie alle übrigen Stände, anerkannt haben; der König sei daher nicht in der Lage, auf den einseitigen Antrag einzelner Reichsglieder hin die Aufhebung desselben auszusprechen. Um so mehr drangen nun die evangelischen Stände auf die Anordnung eines Gesprächs, in welchem man die Aussöhnung des Katholicismus und Protestantismus noch einmal versuchen wollte. Es wurde beschlossen, dass es am 24. August 1557 in Worms eröffnet werden sollte. Da man, worauf der Herzog Christoph von Württemberg aufmerksam machte, einsah, dass der Erfolg des projectirten Religionsgesprächs an der Uneinigkeit der Theologen scheitern müsste, wenn die Fürsten nicht zuvor persönlich zusammenkommen und sich über die zur Beilegung der theologischen Differenzen [illegible] Mittel vereinigen würden, so fand sich eine [illegible] und Theologen im Juni des Jahrs 1557 [illegible] diesem Congress wurde bestimmt, dass [illegible] nebst der Apologie als Basis des Ge- [illegible] werden sollte. All [illegible] Secten, die [illegible] fession zuwider [illegible] man. Die

ıge nach der Herstellung einer gewissen Gleichförmigkeit in
ı gottesdienstlichen Gebräuchen habe man noch nicht erledigen
nnen. Doch werde jeder Stand bei der nächsten Zusammenkunft
ne Kirchenordnung oder in Ermanglung derselben einen Bericht
er die bei ihm eingeführte Gottesdienstordnung vorlegen, damit
ın eine gemeinschaftliche Agende aller Evangelischen nach der-
ben ausgearbeitet werden könnte. Die in Worms zusammentref-
ıden Stände werden auch diesen Punkt in vorbereitende Erwä-
ng ziehen, und eine gutächtliche Aeusserung darüber vorlegen,
bei man jedoch die Ansicht festhalte, dass derartige Aeusserlich-
iten an und für sich gleichgültig wären, um deren willen daher
mand zu diffamiren sei. Die Flacianische Partei sah in diesen
schlüssen sogleich einen Verrath an der Kirche. Sie war dar-
er höchst unzufrieden, dass von den lutherischen Bekenntnissen
r die augsburgische Confession und die Apologie genannt, die
ktirer nicht namentlich aufgezählt und verdammt waren, die interi-
stischen Zerwürfnisse ganz verläugnet zu sein schienen, und so-
t die reine evangelische Wahrheit auf's kläglichste entstellt sei.
ıcius liess unter seiner Partei eine fulminante Gegenschrift cir-
liren. Er wollte das projectirte Colloquium von vorn herein un-
glich machen. Auf dieselbe Weise agitirte Flacius durch die
rzoglich sächsischen Deputirten, für welche er, als damals neu
stätigter Professor an der Universität Jena, die Instruktion ver-
st hatte, in Worms, ohne jedoch viel Anklang zu finden. Das
spräch, zu dessen Präsidenten der König Ferdinand den Bischof
n Naumburg, Julius von Pflug, ernannt hatte, wurde am 11. Sep-
nber eröffnet. Die Hauptpersonen von protestantischer Seite
ıren Melanchthon und Brenz. Es wurden mehrere Sitzungen ge-
lten, welche jedoch nur Vorfragen betrafen; schon bei diesen
gte sich eine so gereizte Stimmung zwischen den Katholiken und
)testanten, dass man sich keinen günstigen Erfolg versprechen
nnte. Noch mehr aber wurde derselbe durch die Spannung der
den protestantischen Parteien vereitelt, der Flacianer und Me-
ıchthonianer. Schon in der sechsten Sitzung brach der Streit so
tig wieder aus, dass die vier herzoglich-sächsischen Theologen,
rlin, Schnepf, Strigel, Stössel, Worms verliessen. Kaum waren
Evangelischen froh, der Flacianer los zu sein, als sie wahr-
hmen, dass die Katholiken das eigentliche Gespräch schon als

aufgehoben betrachteten. Alle Bemühungen, es wieder in Gang zu bringen, waren vergeblich. Die Katholiken erklärten, in die Fortsetzung des Gesprächs nicht eher einwilligen zu können, bis die Evangelischen entweder die excludirten Theologen zurückgerufen, oder sich wenigstens gegen alle von diesen reprobirten Irrlehren klar und bestimmt ausgesprochen haben würden. Denn so lange sie nicht zur vollen Gemeinschaft mit denen, welche sich ebenso wie sie auf die Augsburgische Confession beriefen, zurückgekehrt wären, sei eine erspriessliche Unterhandlung der katholischen und der evangelischen Stände gar nicht denkbar, indem man andernfalls nicht eine evangelische Glaubensgemeinschaft, sondern eine Anzahl einzelner Sekten habe. Da die Evangelischen auf diese Bedingungen einzugehen nicht gesonnen waren, so verliessen kurz darauf im December sämmtliche Deputirte Worms, und das Wormser Gespräch hatte so nur die Folge, dass die Kluft, welche Protestanten und Katholiken, Melanchthonianer und Flacianer von einander schied, noch tiefer geworden war.

Nach diesem Ausgang des Wormser Gesprächs setzte der Herzog Christoph von Württemberg die ganze Hoffnung der evangelischen Kirche in eine Generalsynode. Da jedoch eine solche nicht so leicht zu Stande kommen konnte, so unterzeichneten die aus Veranlassung der Kaiserkrönung Ferdinand's im Jahr 1558 zu Frankfurt anwesenden evangelischen Fürsten den sogenannten Frankfurter Recess, welcher als Einigungsformel der streitenden Parteien gelten sollte. Sie erklärten sich in demselben über die Lehre von der Rechtfertigung, die Nothwendigkeit der guten Werke, die Lehre vom heil. Abendmahl und die Mitteldinge ganz im Sinne der Melanchthon'schen Theologie. Als der Recess den übrigen evangelischen Fürsten zur Anerkennung zugesandt wurde, gab der Herzog Johann Friedrich von Sachsen zur Antwort, er könne in dem Recess durchaus nicht das zur Beseitigung der mannigfachen Irrlehren dienliche Mittel sehen, er sei nur von einigen Fürsten berathen und unterzeichnet, die Irrlehrer seien in ihm nicht mit der nöthigen Entschiedenheit zurückgewiesen, die Schmalkalder Artikel umgangen, und die reine Lehre der augsburgischen Confession in sehr unsicherer Weise entwickelt. Auch von anderer Seite erfolgten ähnliche Protestationen, und der Herzog Johann Friedrich lud sogar sämmtliche niedersächsische Stände ein, ihre

heologen nach Magdeburg zu deputiren, damit man sich daselbst
ı einer energischen Erklärung gegen alle Sekten und Irrlehrer
ereinigen könne. Dieses Projekt kam jedoch nicht zur Ausfüh-
ing, und die beiden Kurfürsten von der Pfalz und Sachsen und
er Landgraf Philipp trugen dagegen auf eine Zusammenkunft der
ürsten in Fulda im Januar 1559 an, um die unter den Protestanten
isgebrochenen Streitigkeiten zu schlichten; aber auch dieses Pro-
kt wurde durch die Bedenklichkeiten des Kurfürsten von Sachsen
id anderer Fürsten vereitelt. Um dieselbe Zeit hatte der Frank-
rter Recess noch eine weitere Folge. Auf den Rath des Flacius
itschlossen sich die Herzoge von Sachsen, eine Schrift zu veröf-
ntlichen, welche als Symbol der in den herzogl. Landen gültigen
rthodoxie die Verdammung aller Irrlehren enthalten sollte. Aus-
earbeitet wurde die Schrift nicht von Flacius, sondern von den Pro-
ssoren Schnepf und Strigel und dem Pfarrer Hugel, die als ent-
hiedene Anhänger Melanchthon's den Artikel von der Freiheit
es Willens nach der Lehre Melanchthon's abfassten. Flacius arbei-
te daher den ganzen Entwurf in seinem Sinne um, und liess das
eue Confutationsbuch zu Anfang des Jahrs 1559 erscheinen.
eun Ketzereien waren in ihm verdammt, die Irrlehren Servet's
nd Schwenkfeld's, die der Antinomer, Wiedertäufer und Zwing-
aner, die Verfälschung der Lehre vom freien Willen, die Häresieen
es Osiander und Stancarus, so wie die der Majoristen und Adia-
horisten. Der Adiaphorismus wurde insbesondere als ein von den
Vittenbergern verschuldeter Abfall verdammt. Als das Confuta-
ionsbuch bekannt gemacht werden sollte, widersetzten sich Strigel
ind Hugel. Sie baten den Herzog, ihr Gewissen unbeschwert zu
assen, es half diess jedoch nichts; zehn Compagnien Kriegsknechte
narschirten gegen Jena heran, Strigel und Hugel wurden bei Nacht
n ihren Häusern überfallen und auf das alte Schloss Grimmenstein
gebracht, erst auf die Bitte mehrerer Fürsten wurden sie ihrer Haft
wieder entlassen. Die Flacianische Partei nahm zuletzt gegen den
Herzog selbst eine so drohende Haltung an, dass er sich genöthigt
sah, mit Gewalt einzuschreiten. Judex, Wigand und Flacius wur-
den abgesetzt und des Landes verwiesen. Aehnliche Auftritte ver-
anlasste in denselben Jahren 1559—1560 der zelotische Eifer des
Tilem. Hesshusius in Heidelberg, und auch hier konnte die Ruhe
nur durch Absetzung und Landesverweisung hergestellt werden.

Während in der Pfalz durch die Unterdrückung des Flacianismus die Auctorität Melanchthon's siegte, liess im Gegensatz dagegen in Württemberg Brenz durch die Synode am 19. December 1559 ein neues, specifisch antimelanchthonisches Bekenntniss unterzeichnen, in welchem zuerst die Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi symbolische Auctorität erhielt. Alle Pfarrer und Predigtamts-Candidaten mussten sich auf das neue Bekenntniss verpflichten lassen. Melanchthon aber erklärte es noch kurz vor seinem Tode für mehr als thöricht, dass die armen württembergischen Aebte in ihrem Hechinger Latein, wie er das neue Bekenntniss nannte, der Kirche neue unerhörte Glaubenssätze aufdrängen wollten.

Der nächste Hauptpunkt, welcher nun in das Auge zu fassen ist, ist der Naumburger Fürstentag im Jahr 1560. Die Veranlassung dazu gab der Reichstag in Augsburg im Jahr 1559, wo das Wormser Gespräch noch einmal zur Sprache kam, und Ferdinand den Evangelischen das Ansinnen machte, sich den Beschlüssen eines allgemeinen Concils zu unterwerfen. Da die Evangelischen sich dazu nur unter den von ihnen selbst gestellten Bedingungen verstehen konnten, so lautete der Abschied nur dahin, dass es demungeachtet bei dem Passauer Vertrag und dem Augsburger Religions- und Landesfrieden sein Verbleiben haben sollte. Je mehr sich aber auch dadurch die Unaussöhnbarkeit des evangelischen Bekenntnisses mit der kirchlichen Ordnung des Katholicismus herausstellte, um so mehr gaben sich der Herzog Christoph von Württemberg und der Landgraf Philipp von Hessen alle Mühe, eine engere Verbrüderung der evangelischen Stände zu bewirken. Hiezu brachte der Herzog Christoph zuerst die Berufung eines evangelischen Fürstentags in Vorschlag. Im Einverständniss mit Philipp liess er einen Instruktionsentwurf ausarbeiten, in welchem der Plan so motivirt wurde: Wenn sich die Evangelischen nicht allen Listen und Anfeindungen des Papstes und seiner Anhänger preisgeben wollten, so müssten vor allem die innern Spaltungen, welche bisher den Evangelischen jede gemeinsame Entschliessung unmöglich gemacht haben, ein Ende nehmen, wozu eine persönliche Zusammenkunft aller evangelischen Fürsten Deutschlands durchaus erforderlich sei. Vor derselben müsse sich jeder Fürst mit seinen Theologen über das, was zu thun sei, zu verständigen suchen, und einige Geistliche, welchen der Friede der Kirche in Wahrheit am Herzen liege, zum Fürsten-

tag mitbringen. Gegen zank- und hadersüchtige Prediger müsse jeder Fürst seine Auctorität interponiren. Da von den Unterzeichnern der augsburgischen Confession im Jahr 1530 nur noch der Landgraf von Hessen am Leben sei, so wäre es angemessen, dass alle evangelischen Fürsten eine zweite Unterzeichnung derselben vornähmen, so wie es ausserdem von dem besten Erfolg sein würde, wenn man über alle controversen Artikel eine bestimmte Lehrnorm aufstellen wollte. Ueber diesen Plan wurde nun zwischen den verschiedenen evangelischen Fürsten lange hin und her verhandelt; die Sache stiess immer wieder bald bei dem einen, bald bei dem andern auf eine Bedenklichkeit, insbesondere lautete auch ein noch von Melanchthon ausgestelltes Gutachten nicht günstig, endlich aber fanden sich doch am 20. Januar 1561 in Naumburg folgende Fürsten ein: die beiden Kurfürsten von Sachsen und von der Pfalz, Pfalzgraf Wolfgang, Herzog Johann Friedrich von Sachsen, Herzog Christoph von Württemberg mit seinem Sohn Eberhard, Herzog Ulrich von Mecklenburg, Herzog Ernst von Braunschweig und dessen Bruder Herzog Philipp, Markgraf Karl von Baden und Graf Georg Ernst von Henneberg; die übrigen protestantischen Fürsten waren durch bevollmächtigte Gesandte vertreten. Die Fragen, um die es sich zunächst handelte, waren, welche Ausgabe der Augsburgischen Confession zu unterzeichnen sei, und welche der übrigen evangelischen Bekenntnisschriften in der neuen Präfation, die man der augsburgischen Confession beifügen wollte, hervorzuheben wären. Der Antrag war, die Confession in der lateinischen und deutschen Ausgabe, die im Jahr 1531 in Wittenberg erschienen, zu unterschreiben, zugleich aber zu erklären, dass man damit von der Ausgabe vom Jahr 1540 nicht abweichen wolle. Die Frage über den Unterschied der verschiedenen Ausgaben der Augsburgischen Confession kam damals zuerst zur Sprache, man dachte eigentlich noch an keine wesentliche Differenz und sah die spätere, die *variata*, als eine blosse Erklärung der ersten an. Mit dieser Fassung der Präfation waren alle Fürsten und Gesandte einverstanden, nur die beiden Herzoge von Sachsen und Mecklenburg protestirten. Der erstere, Johann Friedrich, erklärte, er könne die Augsburgische Confession nicht mit denen unterzeichnen, die im Herzen zwinglisch gesinnt seien und die treuesten Anhänger der Augsburgischen Confession aus ihren Landen gejagt haben; die Präfation übergehe

stillschweigend die Irrlehren, und leiste dadurch den Abtrünnigen Vorschub, auch werden die schmalkaldischen Artikel, die doch die klarste Darlegung der evangelischen Lehre enthalten, gar nicht erwähnt. Es war nicht möglich, sich mit Joh. Friedrich zu verständigen, er hatte auch gleich nach seiner Protestation Naumburg verlassen. In Naumburg fanden sich auch zwei päpstliche Nuntien ein mit einer neuen Einladung zum Concil, die kurz abgewiesen wurde, und eine Botschaft der Königin Elisabeth von England, gegen welche man das Band der Glaubensgemeinschaft freudig anerkannte. Auch nahm sich die Versammlung noch der bedrängten Hugenotten in Frankreich an.

Sosehr man auch Ursache haben mochte, mit diesem Resultat zufrieden zu sein, so kam doch sowohl zu Naumburg als auch hier nur die Grösse der Spaltung unter den Protestanten an den Tag. Am ungünstigsten wurden die Beschlüsse des Fürstentags in Niederdeutschland aufgenommen; die niedersächsischen Theologen waren darin einig, dass nur in Luther's Lehre das reine Wort zu finden sei, und die augsburgische Confession nur im Sinne der Apologie, der schmalkaldischen Artikel, des Katechismus und der andern Schriften Luther's anzunehmen sei. In den Unterhandlungen, die man noch immer mit dem Herzog von Sachsen, Joh. Friedrich, fortsetzte, war man sogar geneigt, das in der Präfation Gesagte wieder zu ändern, und zuletzt verstand sich selbst der Landgraf Philipp zu einer gut lutherisch abgefassten Abendmahlsformel. Nur der Kurfürst von der Pfalz wollte von keiner Aenderung wissen und brach die Unterhandlungen ab. Um dieselbe Zeit nahm er die Aenderung des Kirchenwesens vor, die man als den Abfall der Pfalz zum Calvinismus zu bezeichnen pflegte. Nachdem er schon im August des Jahrs 1560, zwei Monate nach einer zwischen herzoglich-sächsischen und Heidelberger Theologen gehaltenen Disputation über das Abendmahl, alle diejenigen Geistlichen und Lehrer, welche die publicirte melanchthonische Formel vom Abendmahl nicht annehmen wollten, für abgesetzt erklärt hatte, besetzte er im Jahr 1562 die erledigten theologischen Lehrstühle in Heidelberg mit drei Männern, die theils bei Melanchthon, theils bei Calvin oder sonst auf ausländischen reformirten Universitäten ihre Studien gemacht hatten, Emanuel Tremellio aus Ferrara, Zach. Ursinus aus Breslau, Lambert Pithopöus aus Deventer. Vor diesen war Olevian

s Trier berufen worden. Hierauf liess der Kurfürst einen neuen
itechismus und eine neue Kirchenordnung ausarbeiten. Wenn
ch hiemit nur das im Frankfurter Recess und in der Naumburger
äfation als gemeinsame Ueberzeugung aller evangelischen Stände
isgesprochene als das Bekenntniss der Pfälzer Kirche aufgestellt
ırde, so ging doch der Kurfürst in seinen Reformen auch weiter
ı nöthig war. Der Cultus erhielt einzelne Einrichtungen, die sich
nst nur in calvinischen Kirchengemeinschaften finden, wohin
mentlich die Entfernung aller Bilder aus den Kirchen, die Ver-
ängung der Altäre durch Abendmahlstische, der Gebrauch des
'odbrechens beim Abendmahl, und die Einstellung des Orgelspiels
hörte. Auch an andern Orten schärfte sich damals der Gegensatz
s melanchthonischen und lutherischen Protestantismus. Während
n Theil der wallonischen Gemeinde, die einst vor den Verfolgun-
ın Karl's V. aus den Niederlanden nach England und von da nach
luard's VI. Tod nach Deutschland geflohen war, in Wesel eine
eimath fand, wurde dagegen die Fremdengemeinde, die sich in
:ankfurt theils aus eingewanderten Wallonen, theils aus der mit
ıh. von Lascy geflüchteten holländischen Gemeinde und einer
ıglischen gebildet hatte, durch den steigenden Hass der lutherisch
esinnten Frankfurter Geistlichen so gedrückt, dass sie der Magi-
rat nicht länger duldete. Sie mussten Frankfurt verlassen und
ıden dann zum Theil in der Pfalz, in Frankenthal und an andern
rten Aufnahme. In Bremen wurde im Jahr 1561 Hardenberg
ırch die zelotischen Stadtgeistlichen, welchen der aus Heidelberg
ertriebene Hesshusen sich beigesellt hatte, als Zwinglianer, Sa-
ramentirer, Calvinist, Subsannator der augsburgischen Confession
nd Turbator des gemeinen Friedens verdammt und aus dem nieder-
ichsischen Kreise verjagt. Dasselbe Schicksal hatte nicht lange
achher auch Hesshusen. Wegen seines fanatischen Geistes musste
r Magdeburg, wohin er von Bremen gekommen war, mit andern
ufrührerischen Flacianern im October des Jahrs 1562 ohne Verzug
erlassen. Um den freundlichen Verkehr der evangelischen Fürsten
iederherzustellen, kam hauptsächlich durch die Bemühungen des
erzogs Christoph und des Pfalzgrafen Wolfgang eine neue Con-
renz der evangelischen Stände zu Fulda im September des Jahrs
562 zu Stande. Das Wichtigste, was beschlossen wurde, war die
ıs Concil betreffende Recusationsschrift, mit welcher nach ihrer

Ueberreichung an den Kaiser in Frankfurt im November desselben Jahrs dem Papstthum von den Protestanten der Scheidebrief auf immer ausgestellt war.

Noch immer konnten die evangelischen Fürsten dem Kurfürsten Friedrich seinen Abfall von der augsburgischen Confession, wie sie seine kirchliche Reform nannten, nicht verzeihen, und so oft auch der Kurfürst versicherte, dass er nicht im Geringsten von der augsburgischen Confession, der Apologie und dem Frankfurter und Naumburger Recess abweiche, liessen sie sich dadurch nicht überzeugen. Die Vorstellungen, die sie dem Kurfürsten machten, seine widerwärtige schismatische Stellung aufzugeben, fanden kein Gehör, er erklärte nur, er wolle mit den unruhigen Köpfen der Theologen nichts zu thun haben. Endlich aber näherte er sich doch wieder dem Herzog Christoph von Württemberg und die beiden Fürsten trafen die Verabredung, im April des Jahrs 1564 in dem Kloster Maulbronn mit ihren geistlichen und weltlichen Räthen zusammenzukommen, um die Beseitigung der kirchlichen Zwistigkeiten zu versuchen. Das Gespräch dauerte in zehn Conferenzen vom 10. April bis zum 15ten. Den lebhaftesten Antheil nahmen Olevian, Ursinus und J. Andreä. Man disputirte beinahe durchaus nur über die Ubiquitätslehre, beide Theile legten ihre Ansicht vollständig dar, ohne sich jedoch auch nur auf Einem Punkte zu nähern. Auch nachher noch war das Gespräch Gegenstand verschiedener mit steigender Erbitterung gewechselter Schriften. Der Herzog von Württemberg schickte die Acten des Maulbronner Gesprächs und einer kürzlich von Andreä und Brenz gehaltenen Disputation dem Kurfürsten von Sachsen mit der Bitte zu, sie durch seine Theologen prüfen zu lassen. Diess geschah, allein die Wittenberger Theologen unterwarfen in ihrem Gutachten die schwäbische Ubiquitätslehre der strengsten Kritik, besonders rügten sie die Berufung auf Luther's Schriften. Wenn auch in Luther's Streitschriften einige Aeusserungen dieser Art sich finden, so habe er sich doch in seinen spätern Lehrschriften bestimmt genug gegen sie ausgesprochen. Die Tübinger Theologen nahmen diess sehr empfindlich auf, auch die beiden Fürsten nahmen die Partei ihrer Theologen und es entstand hieraus eine Spannung, die aber zum Nachtheil der Tübinger sich wandte. Man hörte an vielen Orten, dass man in Tübingen neue unerhörte Lehren mache, während die

ellung der Heidelberger immer mehr Sicherheit und immer mehr
eunde zu gewinnen schien. Christoph wandte sich an Philipp
t der Bitte, eine Verständigung einzuleiten, dieser aber rieth
n, dem Brenz aufzugeben, dass er sich künftig alles Polemisirens
thalte. Auch müsse er erinnern, dass er von der neuen Ubiqui-
slehre, abgerechnet was Lutherus einmal in seinem Buche da-
n geschrieben, in seinem ganzen Leben nichts gehört habe. Die
ürttemberger dürften am Ende in ihrem Zwange so weit kommen,
ss sie Christum nach der menschlichen Natur ganz verlören. Auf
e Aufforderung Christoph's erklärten sich Andreä und Brenz zur
ersöhnung mit den Wittenbergern bereit, wenn diese bei Luther's
ehre vom Abendmahl beharren, dieselbe gegen die Zwingli'sche
etzerei mit ihnen gemeinschaftlich vertheidigen, und ihnen nicht
n Vorwurf falscher Lehre machen wollten. Da dieses Anerbie-
n in Kursachsen ziemlich kalt aufgenommen wurde, so ging dem
erzog Christoph die Geduld aus. Er beschloss alle rechtglaubigen
irsten des Reichs unter dem Panier des lutherischen Glaubens zu
ereinigen und schickte alle zwischen den beiden Parteien über
as Maulbronner Gespräch gewechselten Streitschriften mit dem
ürttembergischen und dem Heidelberger Protocoll an die Kur-
irsten von Sachsen und Brandenburg und die übrigen Fürsten, und
orderte sie auf, sich mit ihm zum Schutz des evangelischen Glau-
ens gegen den leidigen und gefährlichen Zwinglianismus zu ver-
bünden. Denn derselbe reisse nicht nur in Frankreich und Eng-
and ein, sondern suche auch in Deutschland an vielen Orten mit
Gewalt, an etlichen aber heimlich und meuchlich aufzukommen.
Auch erfahre man immer mehr, welches schädliche Gift und gräu-
liche Gotteslästerung hinter ihm stecke, weshalb man besorgen
müsse, dass dieses Monstrum oder Wunderkind noch mehr Miss-
geburten zu Tage bringen würde, namentlich da die Heidelberger
Theologen sich nicht gescheut haben zu schreiben, dass Christus in
unserem Sakrament ein broderner Abgott und in unserem Herzen
gedichteter und geschmiedeter Götze sei.

So standen diese Dinge, als auf dem Reichstag in Augsburg
im Jahr 1566 die confessionelle Stellung des Kurfürsten Friedrich
und der Pfälzer Kirche zur Sprache kommen musste. Aus Veran-
lassung einer Declaration, welche die evangelischen Stände in
Betreff des Religions- und Landfriedens dem Kaiser übergeben

wollten, entstand die Frage, ob man sie auch den Kurfürsten von der Pfalz unterschreiben lassen könne. Der Herzog Christoph und der Pfalzgraf Wolfgang gingen wirklich damit um, den Kurfürsten aus dem kirchlichen Verband der Evangelischen auszuschliessen. Der Kurfürst von Sachsen aber war der Meinung, wenn man alles zu Bolzen drehen und die Lehre des Kurfürsten Friedrich angreifen wolle, so müsse man sich auch ebenso entschieden gegen den Ubiquitismus erklären. Friedrich wurde jetzt zwar zur Unterzeichnung der Declaration zugelassen, die beiden Fürsten aber, Christoph und Wolfgang, machten nun einen neuen Angriff auf ihn, um seine Ausschliessung aus der kirchlichen Gemeinschaft der evangelischen Stände auf dem Reichstag durchzusetzen. Sie erklärten, dass die von der augsburgischen Confession durchaus abweichende Abendmahlslehre der kurpfälzischen Theologen sie hindere, mit dem Kurfürsten Friedrich für Einen Mann zu stehen. Zugleich legte der Kaiser Maximilian den Fürsten und Ständen der beiden Confessionen ein Decret vor, durch welches Friedrich angewiesen wurde, die calvinischen Neuerungen in Kirchen und Schulen abzustellen, mehrere von ihm eingezogene Stifte und Klöster zu restituiren und sich überhaupt dem Religionsfrieden gemäss zu halten. Die Versammlung billigte das Decret, als aber der Kurfürst Friedrich darüber gehört wurde, erklärte er sich so ernst und männlich, dass seine Rede einen tiefen Eindruck auf die Versammlung machte. Kurfürst August von Sachsen klopfte ihm auf die Schultern und sprach: „Fritzen du bist frömmer, denn wir alle"; und am Ende der Sitzung sagte der Markgraf von Baden zu den umstehenden Fürsten: „was fechtet ihr diesen Mann an, er ist frömmer, denn wir alle". Als der Kaiser sein Decret durchsetzen wollte, erklärten die evangelischen Stände, sie wollen sich mit dem Kurfürsten Friedrich weiter besprechen. Doch sei ihre Meinung keineswegs, den Kurfürsten von der Pfalz oder Andere, die in und ausserhalb Deutschland in einigen Artikeln von ihnen abweichen, in einige Gefahr zu bringen, oder sie ausserhalb des Religionsfriedens zu setzen, oder auch die Verfolgungen des Gegentheils, die in und ausser dem Reich vorfielen, zu billigen und den armen betrübten Bekennern des Wortes Christi ihr Kreuz schwerer und ihre Verfolgung grösser zu machen. Es könnte auch der Kaiser leicht ermessen, dass es den Verwandten der augsburgischen

Confession durchaus nicht gebühren wolle, über Andere, die in
der Religion mit ihnen nicht einstimmig wären, jetzt
Gericht zu halten, ob ihre Meinungen dem wahr
augsburgischen Confession gemäss wären oder nic
Friedrich beharrte auf der Erklärung, dass er sich
schen Confession und zur Apologie bekenne, und
demselben Tage von Augsburg ab. Die evangelischen Stän
sodann an den Kaiser nur noch die Erklärung ab: nach vor
ger Berathung mit dem Kurfürsten von der Pfalz hätten sie dahin verglichen, die vorliegende Streitfrage auf einem Convent in Erfurt zur Erledigung zu bringen. Bis dahin können sie das Decret nur als eine drohende Ermahnung an den Kurfürsten auffassen, sich vom Calvinismus loszusagen, wozu sie ihn selbst schon aufgefordert hätten. Die evangelische Fürstenconferenz wurde zwar nach Erfurt ausgeschrieben, die Theilnahme war aber so gering, dass man nur die Vertagung der Sache auf eine andere Conferenz beschloss. So kam man einander, so oft man es auch versuchte, nie näher. Alle Verhandlungen, die in jener Zeit stattfanden, führten nicht nur zu keiner Aussöhnung und Verständigung der Parteien, sondern hatten nur eine um so grössere Verfeindung der Gemüther zur Folge.

Namentlich war diess auch mit dem Gespräch in Altenburg im Jahr 1568 der Fall. Die Veranlassung war folgende: Auf den Herzog Joh. Friedrich den Mittlern folgte in Sachsen im J. 1567 Joh. Wilhelm, auf welchen schon längst alle lutherischen Eiferer ihre Hoffnung gesetzt hatten. Alsbald wurden die melanchthonisch gesinnten Professoren zu Jena Joh. Stössel, Friedrich Widebram, und selbst Selnecker ihrer Aemter entsetzt, und des Landes verwiesen; dagegen die Flacianer, Joh. Wigand, Joh. Fr. Cölestin, Tim. Kirchner zurückgerufen und diesen auch noch Til. Hesshusius beigegeben. Die Strigel'sche Declaration, welche bisher als Lehrnorm galt, wurde durch eine von den neuberufenen Theologen aufgestellte Confutation verdrängt. Da die aus dem Herzogthum vertriebenen Theologen in Kursachsen die freundlichste Aufnahme gefunden hatten, so standen die beiden sächsischen Lande wiederum in feindseligem Gegensatz einander gegenüber; der Kampf begann, als die Jenaer Theologen zu Anfang des J. 1568 ihr Bekenntniss von der Rechtfertigung und den guten Werken herausgaben, welches so offenbare



Angriffe auf die Lehre der Wittenberger und Leipziger enthielt, dass Selnecker sich alsbald rüstete, die Feindseligkeiten der Jenaer in derbster Weise zurückzuschlagen. Da beide Fürsten, der Kurfürst August und der Herzog, gegenseitig äusserten, sie wünschen nichts sehnlicher, als die Herstellung des kirchlichen Friedens zwischen den sächsischen Landen und Theologen, so vereinigten sie sich zur Niedersetzung einer aus beiderseitigen Theologen und weltlichen Räthen bestehenden Synode. So kam das Gespräch zu Altenburg im October des Jahrs 1568 zu Stande, auf welchem aber nur der dogmatische Gegensatz der beiden Parteien sich herausstellte. Die Kursachsen fanden die Heiligung schon wesentlich in der Rechtfertigung mitgesetzt, die Herzoglichen dagegen konnten beide nicht streng genug auseinander halten. Jene behaupteten eine persönliche Theilnahme des Menschen an der durch den heil. Geist gewirkten Bekehrung, diese dagegen die absolute Passivität des Menschen gegenüber der erweckenden Gnade. Jene fassten den Begriff des neuen Gehorsams als wesentliches Moment im Begriff der Rechtfertigung auf, diese dagegen waren nahe daran, den innern Zusammenhang beider Begriffe ganz aufzugeben. Ein neuer Zankapfel fiel in die Versammlung, als die Kursachsen in einer ausführlichen Schrift mit grossem Nachdruck die Auctorität der augsburgischen Confession vom Jahr 1540, der *Loci communes* in den spätern Ausgaben, und des melanchthonischen *Corpus doctrinae* als kirchlich approbirter Lehrnormen gegen die herzoglichen Theologen geltend machten. Die letztern fielen mit gereiztem Unmuth in ihrer Entgegnung über Melanchthon und dessen angebliche Lehrverfälschung in der Variata und im corpus doctr. her. Dem corpus doctr. könne man durchaus keine Auctorität beilegen; denn 1. die Exemplare des ersten Drucks haben die wahre alte im Jahre 1530 dem Kaiser übergebene Confession nicht, sondern statt derselben eine solche, die zu Augsburg weder geschrieben noch übergeben, oder von den protestantischen Ständen approbirt und unterschrieben worden. In der andern Ausgabe des corpus seien zwei Exemplare der augsburgischen Confession, das ächte und ein unächtes, vermengt. 2. Das corpus doctr. enthalte Stücke und Artikel, die dem Wort Gottes und der augsburgischen Confession nicht gemäss seien, wie namentlich die Verfälschung der Lehre vom freien Willen des Menschen, wenn es in den Loci heisse, der freie Wille sei *facultas*

applicandi se ad gratiam, dass drei thätige Ursachen der Bekehrung seien, dass in uns eine Ursache sein müsse, warum wir von Gott angenommen werden. Im Artikel vom Abendmahl werde keine rechte eigentliche Definition gesetzt, auch keine Widerlegung des sakramentirerischen Irrthums gefunden. 3. Es sei in dem corpus kein Buch Luther's, nicht einmal die schmalkaldischen Artikel. So können auch überhaupt gottesfürchtige Männer Philippum dem Herrn Luthero nicht gleich halten und achten. Hiemit wurde das Gespräch abgebrochen und die Kursachsen verliessen Altenburg. Ein neuer Anlass des Streits wurden dann gewöhnlich noch die Verhandlungen des Gesprächs und die Beurtheilung desselben, indem jeder der beiden Theile durch Herausgabe der Protokolle seinen unzweifelhaften Sieg und die schmähliche Ketzerei und Niederlage der Gegner vor aller Welt darzuthun suchte. So erschien von kursächsischer Seite im Jahr 1570 die sich schon durch ihren Titel charakterisirende Schrift: „Endlicher Bericht und Erklärung der Theologen beider Universitäten, Leipzig und Wittenberg, auch der Superintendenten der Kirchen in des Kurfürsten zu Sachsen Landen, belangend die Lehre, so gemeldte Universitäten und Kirchen von Anfang der augsburgischen Confession bis auf diese Zeit laut und vermöge derselben in allen Artikeln gleichförmig, einträchtig und beständig geführt haben, über der sie auch durch Hilfe des allmächtigen Gottes gedenken festzuhalten, mit angehängter christlicher Erinnerung und Warnung an alle fromme Christen von den streitigen Artikeln, so Flacius Illyricus mit seinem Anhang nun lange Zeit her vielfältig, muthwillig und unaufhörlich erregt und dadurch die Kirchen Gottes in Deutschland jämmerlich verunruhigt, betrübt und zerrüttet hat.“ So entschieden sprach sich also diese Partei für Melanchthon gegen Flacius aus.

Während aber auf diese Weise der Philippismus in Kursachsen sich befestigte, machte dagegen das strenge Lutherthum um so grössere Fortschritte im Herzogthum Preussen, wo Mörlin und Chemniz das *Corpus Prutenicum* aufstellten und im Jahr 1567 durch eine Synode zu Königsberg bestätigen liessen, in Brandenburg, Magdeburg, Mecklenburg, Braunschweig, Wolfenbüttel. In Braunschweig arbeitete J. Andreä mit Chemniz eine Kirchenordnung aus, deren Lehrinhalt im Jahr 1567 in dem *Corpus Julium* zusammengefasst wurde. Philippi Schriften hielt man in Braun-

schweig zwar für gut und nützlich, weil aber in etlichen *locis* Mangel, könnten sie nicht *norma doctrinae* sein, sondern müssten *cum judicio* gelesen und nach der Kirchenordnung regulirt werden. Auch in Magdeburg hatte J. Andreä im Jahr 1569 an der Ausarbeitung einer Kirchenordnung mitgeholfen. Beide, Philippismus und Lutherthum, hatten sich jetzt zu kirchlichen Confessionen abgeschlossen und einander so gegenübergestellt, dass eine Ausgleichung nicht mehr möglich war, und doch tritt jetzt die Periode der Concordienbestrebungen ein, die aber nur das gerade Gegentheil dessen, was sie dem Namen nach bezweckten, zur Folge hatten.

Im Auftrage des Herzogs Christoph von Württemberg, welcher noch am Abend seines Lebens sich mit dem Gedanken trug, dass die bisher durch alle Fürstentage und theologischen Convente nicht gelungene Herstellung der confessionellen Einheit der evangelischen Stände und Theologen sich vielleicht doch noch auf einem andern einfachern Wege erreichen lasse, machte sich J. Andreä im Jahr 1568 an das Concordienwerk. Nach dem noch in demselben Jahr erfolgten Tod des Herzogs Christoph stellte es Andreä ganz unter den Schutz des Landgrafen Wilhelm von Hessen und des Herzogs Julius von Braunschweig. Allein ungeachtet Andreä selbst anderthalb Jahre an allen Höfen umhergereist war, und alle mögliche diplomatische Operationen versucht hatte, sah er im Jahr 1571 sein Werk vollständig misslungen. Selbst der Landgraf Wilhelm erklärte ihm zuletzt, dass er in allen seinen Erwartungen von ihm und seinem Werk auf's Schmerzlichste getäuscht worden sei. Er hatte zwar, wie namentlich auf dem Convent zu Zerbst, im Jahr 1570, dem Philippismus die unzweideutigsten Concessionen gemacht, dabei aber doch das Concordienwerk auf einer solchen Basis auszuführen gesucht, wo der Philippismus und das ubiquitistische Lutherthum neben einander Raum finden sollten. Er konnte sich daher aus dem Misslingen seines Werkes nur diess abnehmen, dass er sein zweites Concordienwerk auf den lutherischen Begriff der Ubiquität zu bauen habe. Wie er mit dem Philippismus brechen musste, so schien dagegen den Kursachsen nichts anderes übrig zu bleiben, als der unbedingte Anschluss an die Kurpfalz. Statt dessen aber fand das Gegentheil statt. In demselben Moment, in welchem der Philippismus seine festeste Stellung in Kursachsen gewonnen zu haben schien, erfolgte sein völliger Sturz.

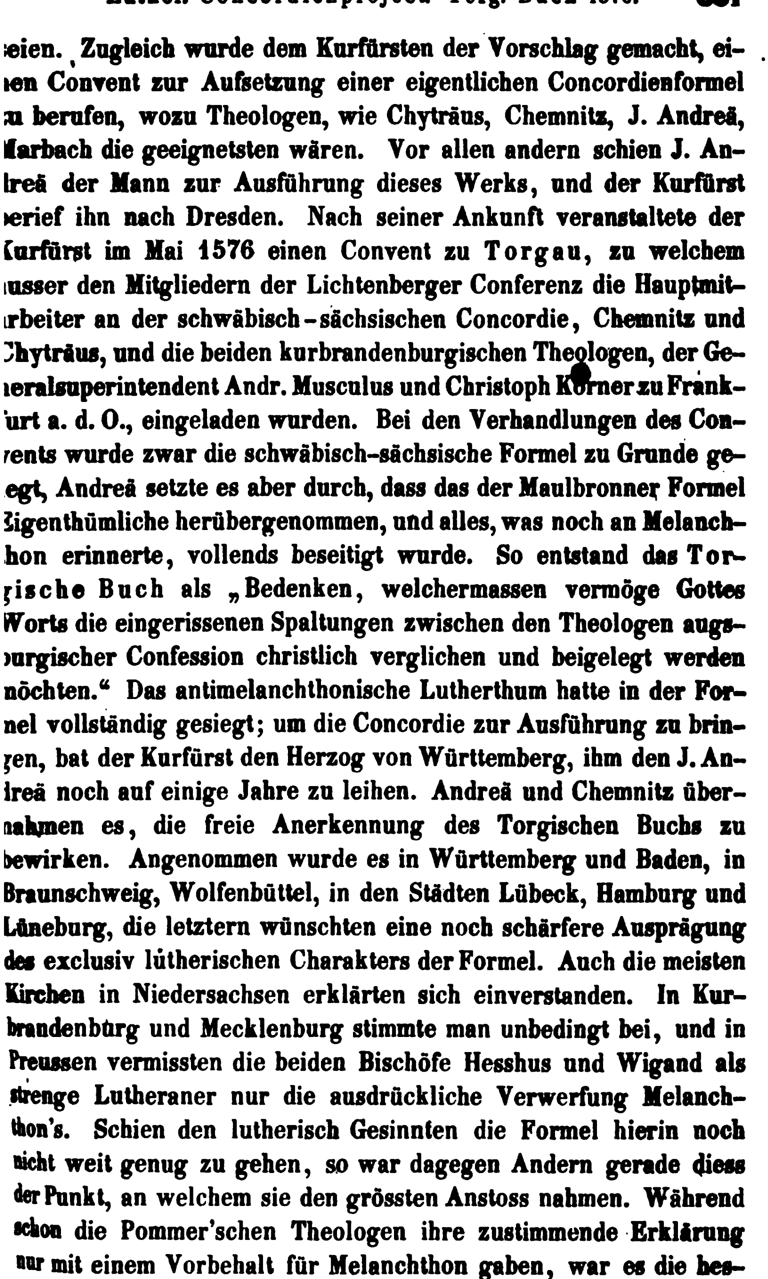
Schon der im Jahr 1571 von der theologischen Facultät zu Wittenberg herausgegebene Wittenberger Katechismus rief die gehässigsten Anschuldigungen hervor, gegen welche sie sich durch eine Schrift vom Jahr 1571 von der Person und Menschwerdung Jesu Christi vergebens zu vertheidigen suchte. Man schwärzte sie bei dem Kurfürsten als verkappte Calvinisten an, und dem Kurfürsten war das in ganz Deutschland gegen seine Theologen erhobene Geschrei so widerwärtig, dass er im Herbst des Jahrs 1571 die Wittenberger und Leipziger Professoren, sowie die Mehrzahl der Superintendenten des Landes zu einem Convent nach Dresden berief und ihnen aufgab, ein gut lutherisches Zeugniss ihrer Lehre vom Abendmahl vorzulegen. Diess geschah durch den *Consensus Dresdensis*, welcher zwar die lutherische Formel bestätigte, das Abendmahl sei der wahre Leib und das Blut Christi unter dem Brod und Wein, aber beifügte, das Wörtlein „unter" sei nur im melanchthonischen Sinn von der Beziehung der äussern Elemente zu der unsichtbaren Gnadengabe zu verstehen. Der mündliche Genuss wurde gar nicht berührt und die Ubiquität auf's bestimmteste zurückgewiesen. Obgleich eine Reihe von Streitschriften und Declarationen gegen den *Cons. Dresd.* erschien, welche denselben als calvinistisches Machwerk verschrieen, so hatten doch diese Angriffe keine weitere Wirkung bei dem Kurfürsten, er schien wegen des Wittenberger Katechismus vollkommen beruhigt und die Stellung der Philippisten gesichert. Allein ein gewisses Misstrauen blieb doch bei dem Kurfürsten zurück, das leicht sehr gefährlich werden konnte, sobald die Theologen sich veranlasst sahen, die ihm selbst entgehenden tiefern Differenzen der melanchthonischen und lutherischen Lehre schärfer hervorzuheben. Die Philippisten mussten einsehen, dass sie nur mit grösster Vorsicht den Plan verfolgen können, der kursächsischen Kirche dieselbe Stellung zu geben, welche die Kurpfalz hatte. Gleichwohl geschah nun etwas, was ihren Plan völlig durchkreuzte. Der gelehrte Buchdrucker Vögelein in Leipzig war im Besitz eines Manuscripts, das ein schon gestorbener schlesischer Arzt, Joachim Curäus, der einst in Wittenberg Melanchthon's begeisterter Schüler gewesen war, verfasst hatte, unter dem Titel: *Exegesis perspicua et ferme integra controversiae de sacra coena*. Dieses Manuscript liess er geheim unter der Signatur eines Genfer Buchdruckers erscheinen, im Jahr 1574, nur einigen Pro-

fessoren in Wittenberg und Leipzig theilte er das Geheimniss im Vertrauen mit. Sogleich wurde nun der Kurfürst von allen Seiten wegen des Calvinismus in seinem Lande gewarnt, er setzte eine Commission zur Untersuchung der Sache nieder. Der Buchdrucker Vögelein erklärte, wie es sich mit der Sache verhielt, und versicherte eidlich, dass die kursächsischen Philippisten auf keine Weise bei der Veröffentlichung des Buchs betheiligt seien. Zugleich wurde nun aber auch eine Correspondenz bekannt, in welcher einige Philippisten sich auffallende Aeusseruugen über die Person des Kurfürsten und seine Verehrung für Luther's Namen und Lehre erlaubt hatten, und sich offen als Anhänger des Calvinismus und der Exegesis bekannten. Der Kurfürst berief die Stände im August des Jahrs 1574 nach Torgau, sie riethen ihm, ein allgemeines Kirchengebet zur Abwehr des Calvinismus anzuordnen, die verhafteten Calvinisten von ihren Stellen zu entfernen, und die theologische Facultät und Consistorien zu Rath zu ziehen. Eine Conferenz, bestehend aus Theologen und einer Deputation des landständischen Ausschusses, trat zusammen, welche die sogen. Torgauer Artikel entwarf, die melanchthonische und lutherische Sätze so zusammenstellten, dass der Philippismus sowohl verdammt als bestätigt wurde. Dazu kamen noch vier Fragesätze, die von allen verdächtigen Geistlichen und Beamten beantwortet werden sollten. Die vier Wittenberger Theologen, Widebram, Cruziger, Pezel und Moller verweigerten die Unterschrift. Sie wurden daher mit Bewaffneten nach Leipzig gebracht und so lange gefangen gehalten, bis sie die Torgauer Artikel mit solchen Restrictionen unterzeichneten, durch welche sie sich ihr melanchthonisches Bekenntniss nach seinem vollen Inhalt reservirten. Demungeachtet wurden sie mit andern verdächtigen Professoren und kurfürstlichen Beamten des Landes verwiesen, worauf das gelungene Werk der Ausrottung des Calvinismus noch durch eine Denkmünze verewigt wurde.

Während diese Vorgänge in Kursachsen sehr nachtheilig auf die kirchliche Stellung der melanchthonischen Partei zurückwirkten, war schon auf einer andern Seite die Einleitung zu Verhandlungen getroffen, durch welche der Philippismus vollends vom Lutherthum verdrängt werden sollte. J. Andreä hatte das Concordienprojekt, dessen Ausführung ihm in den Jahren 1568—1571 misslungen war,

ahr 1573 wieder aufgenommen, und zwar, da er sich früher
h seine Anerkennung der Orthodoxie der kursächsischen Phi-
sten bei den Flacianern verhasst gemacht hatte, mit der ent-
›denen Absicht, die Concordie nicht durch Aussöhnung mit den
ppisten, sondern durch völligen Bruch mit ihnen zu Stande zu
gen. Die Veranlassung gab der braunschweigische Superinten-
Nic. Selnecker zu Wolfenbüttel durch die Zusendung seiner
tutio rel. chr. an den Herzog Ludwig von Württemberg. In-
er dabei die Verdienste J. Andreä's um das braunschweigische
henwesen und die confessionelle Uebereinstimmung der beiden
leskirchen rühmte, ergriff diess J. Andreä, um auch von seiner
ein Zeugniss dieser Bekenntnissgemeinschaft zu geben. Er
im Jahr 1573 sechs Predigten erscheinen, in welchen er die
tsächlichsten zehn Controverspunkte mit ausdrücklicher Ver-
ung der betreffenden Irrlehren zur Sprache gebracht hatte.
e Predigten handelten 1) von der Gerechtigkeit des Glaubens
Gott; 2) von den guten Werken; 3) vom Streit über die Erb-
e; 4) von Kirchengebräuchen und Mitteldingen, so man Adia-
a nennt; 5) vom rechten Unterschied des Gesetzes und Evang.
; 6) von der Person Christi. Durch diese Predigten hoffte
ndreä seinen confessionellen Ruf bei den strengen Lutheranern
erzustellen, dass sie die Grundlage eines neuen Concordien-
ts werden könnten. Andreä schickte sie dem Herzog Julius
Braunschweig zu, und die theologische Facultät zu Tübingen
dte sich nach Andreä's Wunsch an das geistliche Ministerium
Stadt Braunschweig mit der Bitte, dahin zu wirken, dass diese
igten in Braunschweig und in allen Kirchen, mit welchen es in
ehr stehe, als Vereinigungsformel anerkannt und unterschrie-
würden. Die Aufnahme war anfangs nicht sehr günstig. Da
die Predigtform unpassend fand, so arbeitete sie Andreä zu der
r dem Titel schwäbische Concordie bekannten Schrift um.
ging nun in Braunschweig schon mehr auf die Sache ein.
nniz verbreitete die schwäbische Concordie in Niedersachsen,
hierauf begann die theologische Facultät zu Rostock im April
Jahrs 1575 sie mit den von Chemniz und den Städten Lübeck,
burg und Lüneburg eingelieferten Censuren zu bearbeiten. So
de aus der schwäbischen Concordie die schwäbisch-säch-
he, mit welcher man, da sie einen andern Charakter hatte, als

die ursprüngliche Andreä's, in Württemberg und an andern Orten nicht zufrieden war. Um dieselbe Zeit war die Katastrophe in Kursachsen erfolgt. Da man auch nach derselben noch immer gegen die kursächsischen Theologen wegen ihres Philippismus Misstrauen hegte, so äusserte der Kurfürst August sein Befremden darüber und wünschte zu wissen, was man an der Lehre seiner Theologen auszusetzen habe, da er nichts so sehr wünsche als die Herstellung einer vollkommenen Lehrgleichheit in allen evangelischen Kirchen. Diess veranlasste den Herzog Ludwig von Württemberg und den Markgrafen Karl von Baden, den württembergischen Hofprediger Luc. Osiander, den Propst der Stiftskirche in Stuttgart, Balth. Bidembach und einige andere zu einer gutächtlichen Aeusserung darüber aufzufordern, welchergestalt eine Schrift möchte zu verfertigen sein, durch welche der Anfang zu rechter christlicher Concordie zwischen den Kirchen augsburgischer Confession gemacht, die eingerissenen Irrthümer und Spaltungen aufgehoben und die öffentlichen Sekten ausgeschlossen werden möchten. Das Gutachten enthielt die bemerkenswerthe Bestimmung, von Melanchthon's Schriften dürfe zur Vertheidigung der reinen Lehre und Verwerfung der Irrlehre kein Gebrauch gemacht werden. Melanchthon habe wohl mit seinen Schriften der Kirche sehr nützlich gedient, allein seine letzten Schriften seien von den frühern merklich verschieden. In Gemässheit dieses Gutachtens wurde eine Unionsformel ausgearbeitet zu Anfang des Jahrs 1576, die Maulbronner Formel, welche man nebst der schwäbisch-sächsischen Concordie dem Kurfürsten von Sachsen zuschickte. In der Maulbronner Formel hatten die württembergischen Theologen alles beseitigt, was ihnen an der schwäbisch-sächsischen Concordie nicht gefiel. Der Kurfürst August wandte sich an J. Andreä, um dessen Meinung hierüber zu vernehmen, und dieser rieth, einen theologischen Convent zu veranstalten. Da damit auch der Landgraf Wilhelm von Hessen und der Kurfürst von Brandenburg einverstanden waren, berief der Kurfürst August im Februar 1576 die angesehensten Theologen seines Landes zu einer Conferenz nach Lichtenberg, auf welcher der Gegensatz der melanchthonischen und lutherischen Denkweise sehr ernstlich zur Sprache kam, und die Mehrheit nach dem Antrag Selnecker's sich dafür aussprach, dass nur die Schriften Luther's, nicht aber die Melanchthon's, als *norma doctrinae, fidei et confessionis* anzusehen



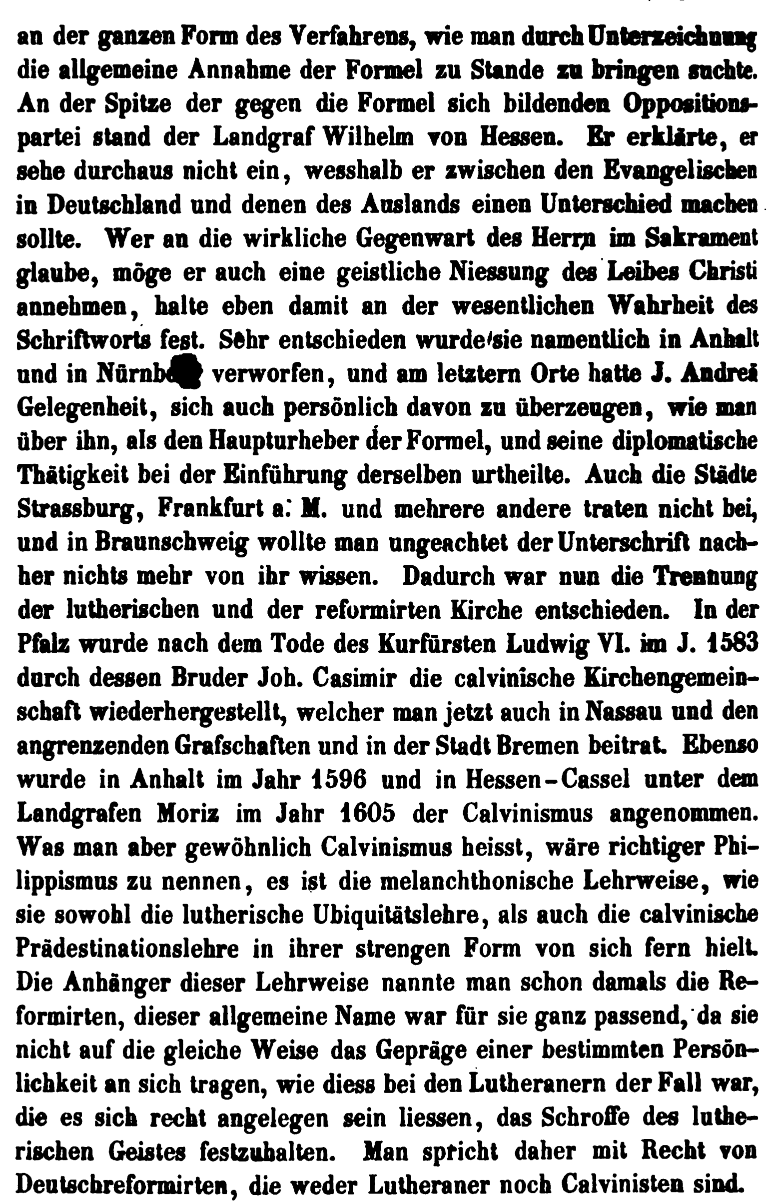
seien. Zugleich wurde dem Kurfürsten der Vorschlag gemacht, einen Convent zur Aufsetzung einer eigentlichen Concordienformel zu berufen, wozu Theologen, wie Chyträus, Chemnitz, J. Andreä, Marbach die geeignetsten wären. Vor allen andern schien J. Andreä der Mann zur Ausführung dieses Werks, und der Kurfürst berief ihn nach Dresden. Nach seiner Ankunft veranstaltete der Kurfürst im Mai 1576 einen Convent zu **Torgau**, zu welchem ausser den Mitgliedern der Lichtenberger Conferenz die Hauptmitarbeiter an der schwäbisch-sächsischen Concordie, Chemnitz und Chyträus, und die beiden kurbrandenburgischen Theologen, der Generalsuperintendent Andr. Musculus und Christoph Körner zu Frankfurt a. d. O., eingeladen wurden. Bei den Verhandlungen des Convents wurde zwar die schwäbisch-sächsische Formel zu Grunde gelegt, Andreä setzte es aber durch, dass das der Maulbronner Formel Eigenthümliche herübergenommen, und alles, was noch an Melanchthon erinnerte, vollends beseitigt wurde. So entstand das **Torgische Buch** als „Bedenken, welchermassen vermöge Gottes Worts die eingerissenen Spaltungen zwischen den Theologen augsburgischer Confession christlich verglichen und beigelegt werden möchten." Das antimelanchthonische Lutherthum hatte in der Formel vollständig gesiegt; um die Concordie zur Ausführung zu bringen, bat der Kurfürst den Herzog von Württemberg, ihm den J. Andreä noch auf einige Jahre zu leihen. Andreä und Chemnitz übernahmen es, die freie Anerkennung des Torgischen Buchs zu bewirken. Angenommen wurde es in Württemberg und Baden, in Braunschweig, Wolfenbüttel, in den Städten Lübeck, Hamburg und Lüneburg, die letztern wünschten eine noch schärfere Ausprägung des exclusiv lütherischen Charakters der Formel. Auch die meisten Kirchen in Niedersachsen erklärten sich einverstanden. In Kurbrandenburg und Mecklenburg stimmte man unbedingt bei, und in Preussen vermissten die beiden Bischöfe Hesshus und Wigand als strenge Lutheraner nur die ausdrückliche Verwerfung Melanchthon's. Schien den lutherisch Gesinnten die Formel hierin noch nicht weit genug zu gehen, so war dagegen Andern gerade diess der Punkt, an welchem sie den grössten Anstoss nahmen. Während schon die Pommer'schen Theologen ihre zustimmende Erklärung nur mit einem Vorbehalt für Melanchthon gaben, war es die hessische Generalsynode zu Cassel im August 1576, welche das feind-



selige Vorgehen gegen Melanchthon und sein *corpus doctrinae* entschieden missbilligte. In Hessen spaltete man sich über dieser Frage in zwei Parteien, in Oberhessen, wo damals der aus Tübingen gekommene Aeg. Hunnius die württembergische Theologie vertrat, stimmte man dem Torgischen Buch bei, während der Landgraf Wilhelm wegen seines Widerspruchs gegen die Ubiquitätslehre sich des Calvinismus verdächtig machte. Dieser hielt an Melanchthon fest, der ein vortrefflich gelehrter, und um die Kirche wohl verdienter Mann gewesen, „der die christliche Lehre ebenso gut erkannt als Luther und Brenz, und der mit seinem sanftmüthigen Wort in allen Nationen mehr Christen gewonnen habe, als Luther, Hesshusius und Andere mit ihren Donner- und Schmähschriften." In der Pfalz war nicht nur der Kurfürst Friedrich III., sondern auch dessen sonst sehr lutherisch gesinnter Sohn und Nachfolger Ludwig VI., gegen das Torgische Buch, hauptsächlich auch aus dem Grunde, weil er den Unterschied, welchen es zwischen Luther und Melanchthon zu machen schien, nicht billigen konnte. Aus demselben Grunde fand es auch in Holstein keine günstige Aufnahme, man wollte nicht nur keine ubiquitistische Dogmatik, sondern nahm auch besonders daran Anstoss, dass in ihm Melanchthon's gar nicht gedacht werde, „des lieben und gemeinen Präceptor." Am entschiedensten erklärte man sich in Anhalt gegen das Torgische Buch, das ein neues *corpus doctrinae* sein wolle, und doch nicht eine einzige Schrift Melanchthon's enthalte, woraus erhelle, dass man zum grossen Schaden der Kirche Luther und Melanchthon auseinanderzureissen beabsichtige, während man doch wisse, dass Philippi Bücher vom Herrn Luthero selbst theuer und hochgeachtet, und mit herrlichem Lob geziert und seinen eigenen vorgezogen worden seien. Diess erklärte der Fürst Joachim Ernst dem Kurfürsten August, nach dem Urtheil seiner Theologen. Als nachher der Kurfürst dem Fürsten den Auszug zuschickte, welchen Andreä wegen der von mehreren Seiten vermissten Uebersichtlichkeit aus dem Torgischen Buch verfertigt hatte, gaben die Anhalt'schen Theologen auf's Neue die Erklärung, sie nehmen mit Schmerzen wahr, „dass in dem Buche der alten Liebe und Treue, so wir dem lieben seligen Philipp Melanchthon in Ewigkeit schuldig, so ganz und gar vergessen sei, die Authoren des Buchs setzen sich dem Verdacht aus, als wollten sie die zwei treuen Helden, Lutherum und Philip-



pum, so in diesen letzten Zeiten zu der Kirchen Heil und Ehre aus Gnaden durch Gott zugleich erweckt, die uns allen in den Stegreif und Sattel geholfen, von einander reissen, den einen canonisiren, den andern stinkend machen, um durch seinen Untergang ihre eigene Ehre zu suchen. Sollte das geschehen, so sei ein neuer Lärm zu besorgen, dem niemand steuern könne, und dass nichts denn eine lautere *barbaries* folgen werde.“ Demungeachtet schien in Kursachsen das Torgische Buch, nachdem die verschiedenen Censuren desselben eingegangen waren, nur noch geringer Verbesserungen zu bedürfen, um allgemein anerkannt zu werden. Auf Befehl des Kurfürsten traten J. Andreä, M. Chemnitz, N. Selnecker im März 1577 im Kloster Bergen bei Magdeburg zusammen, um das Buch mit Berücksichtigung der Censuren nochmals zu überarbeiten. Es sollte hierauf noch eine Generalsynode gehalten werden, statt derselben zog man jedoch den Weg specieller Verhandlung vor. Andreä und Selnecker waren mit Chyträus und Chemnitz und den beiden kurbrandenburgischen Theologen, Musculus und Cornerus, in dem Kloster Bergen zusammen, um an die so oft überarbeitete Formel die letzte Hand anzulegen, im Mai 1577. Am 28. Mai war das Bergische Buch, wie es jetzt hiess, fertig, es sollte nicht mehr ein Bedenken sein, wie das Torgische, sondern der Titel lautete: „Allgemeine, lautere, richtige und endliche Wiederholung und Erklärung etlicher Artikel augsburgischer Confession, in welchen eine Zeit her unter etlichen Theologen Streit vorgefallen, nach Anleitung Gottes Worts und summarischem Inhalt unserer christlichen Lehre beigelegt und verglichen.“ Zur definitiven Sanctionirung der Concordienformel sollte noch eine Generalversammlung aller evangelischen Stände in Magdeburg gehalten werden, man stand jedoch, da man seiner Sache nicht gewiss war, davon wieder ab, und zog es vor, das Bergische Buch den evangelischen Fürsten und Ständen zur Unterzeichnung zuzuschicken. Das Resultat war im Ganzen dasselbe, wie bei dem Torgischen Buch: die, welche sich schon für das letztere erklärt hatten, nahmen auch das Bergische an, aber es fehlte auch jetzt nicht an solchen, die es entweder entschieden verwarfen, oder wenigstens bei der Unterschrift auch ihre Einwendungen geltend machten. Man stiess sich hauptsächlich an der völligen Ausschliessung Melanchthon's, der Einführung der lutherischen Ubiquitätslehre, aber auch



an der ganzen Form des Verfahrens, wie man durch Unterzeichnung die allgemeine Annahme der Formel zu Stande zu bringen suchte. An der Spitze der gegen die Formel sich bildenden Oppositionspartei stand der Landgraf Wilhelm von Hessen. Er erklärte, er sehe durchaus nicht ein, wesshalb er zwischen den Evangelischen in Deutschland und denen des Auslands einen Unterschied machen sollte. Wer an die wirkliche Gegenwart des Herrn im Sakrament glaube, möge er auch eine geistliche Niessung des Leibes Christi annehmen, halte eben damit an der wesentlichen Wahrheit des Schriftworts fest. Sehr entschieden wurde sie namentlich in Anhalt und in Nürnberg verworfen, und am letztern Orte hatte J. Andreä Gelegenheit, sich auch persönlich davon zu überzeugen, wie man über ihn, als den Haupturheber der Formel, und seine diplomatische Thätigkeit bei der Einführung derselben urtheilte. Auch die Städte Strassburg, Frankfurt a. M. und mehrere andere traten nicht bei, und in Braunschweig wollte man ungeachtet der Unterschrift nachher nichts mehr von ihr wissen. Dadurch war nun die Trennung der lutherischen und der reformirten Kirche entschieden. In der Pfalz wurde nach dem Tode des Kurfürsten Ludwig VI. im J. 1583 durch dessen Bruder Joh. Casimir die calvinische Kirchengemeinschaft wiederhergestellt, welcher man jetzt auch in Nassau und den angrenzenden Grafschaften und in der Stadt Bremen beitrat. Ebenso wurde in Anhalt im Jahr 1596 und in Hessen-Cassel unter dem Landgrafen Moriz im Jahr 1605 der Calvinismus angenommen. Was man aber gewöhnlich Calvinismus heisst, wäre richtiger Philippismus zu nennen, es ist die melanchthonische Lehrweise, wie sie sowohl die lutherische Ubiquitätslehre, als auch die calvinische Prädestinationslehre in ihrer strengen Form von sich fern hielt. Die Anhänger dieser Lehrweise nannte man schon damals die Reformirten, dieser allgemeine Name war für sie ganz passend, da sie nicht auf die gleiche Weise das Gepräge einer bestimmten Persönlichkeit an sich tragen, wie diess bei den Lutheranern der Fall war, die es sich recht angelegen sein liessen, das Schroffe des lutherischen Geistes festzuhalten. Man spricht daher mit Recht von Deutschreformirten, die weder Lutheraner noch Calvinisten sind.

In Kursachsen entbrannte jetzt auf's neue ein Kampf zwischen den Philippisten und strengen Lutheranern, an welchem der Hof den nächsten Antheil nahm. Unter dem Nachfolger des Kurfürsten

August, unter seinem Sohne Christian I., erhoben sich die durch die *Formula Concordiae* unterdrückten Philippisten w Spitze stand jetzt der gelehrte und geistvolle Nikol. Christian I. im Jahr 1589 zu seinem geheimen Rath u zu seinem ersten Minister ernannte. Dem Kurfürst auf welchen wohl auch sein Schwager, der der refo mit Eifer ergebene Pfalzgraf Joh. Casimir, Einfluss nicht sehr darum zu thun, die *Formula Concordiae* aufre halten. Um den streng lutherischen Lehrbegriff allı den reformirten zu verdrängen, wurde unter Crell's den Theologen der Crell'schen Partei eine kryptocal Ausgabe der lutherischen Bibelübersetzung veranstaltet, in cher, so weit sie erschien, bei jeder Gelegenheit eine offene Theil sehr parteiische Vorliebe für den reformirten Lehrbeg darlegte. Noch auffallender wirkte Crell auf die allgeme führung desselben dadurch hin, dass er die bedeutend mit Anhängern der reformirten Kirche, zum Theil ausv setzte, und eifrige Lutheraner ihre Stellen verloren. dem Tode des Kurfürsten Christian nahm alles plötzlicl andere Wendung. Crell hatte sich durch die beabsicl gionsveränderung und durch seinen überwiegenden den Kurfürsten bei einer grossen Partei sehr verhasst gemacht wurde gefangen gesetzt, und nach zehnjähriger Gefangenschaft im Jahr 1601 zu Dresden enthauptet, wobei man noch zum Vorwand nahm, dass er sich in staatsverbrecherische Verbindungen mit auswärtigen Fürsten eingelassen habe. So war der Calvinismus zum zweitenmal in Sachsen unterdrückt; schon im Jahr 1592 wurde desswegen eine allgemeine Kirchenvisitation veranstaltet, und alle Lehrer mussten vier sogenannte Visitationsartikel unterschreiben, die sich auf die vier Unterscheidungslehren der beiden Parteien, vom Abendmahl, der Person Christi, der Taufe und der Gnadenwahl, bezogen. Das Verhältniss der beiden Parteien, der Lutheraner und der Reformirten, wurde immer abstossender und feindlicher. Bei den Lutheranern, welchen die Calvinisten noch verhasster waren, als die Papisten, entstand hieraus jener polemische Geist, welcher die Theologie des 17. Jahrhunderts beherrschte und sie in so schlimmen Ruf brachte. Da dieser Parteihass auch die politische Macht der Protestanten sehr schwächte, und bei der von den Katholiken

drohenden Gefahr für die Sache des Protestantismus überhaupt die schlimmsten Folgen haben musste, so lag es sehr nahe, zum Frieden zu ermahnen und Versuche zur Einigung zu machen.

3. Der Syncretismus. Calixt.

Aus dieser Veranlassung wurde zu Anfang des 17. Jahrhunderts von einem Syncretismus in dem Sinne gesprochen, in welchem schon Zwingli und Melanchthon mit diesem Worte das Verhalten bezeichneten, das Parteien gegen einander beobachten sollten, welche bei aller Meinungsverschiedenheit doch dasselbe gemeinsame Interesse haben. Sie sollten es machen, wollte man sagen, wie die Cretenser, von welchen die alten Schriftsteller erzählen, dass sie stets unter sich uneinig, bei gemeinsamer Gefahr ihre Streitigkeiten vergessen und zusammengehalten haben. In diesem Sinne ermahnte der Heidelberger Theologe Dav. Pareus in seinem Irenicum vom Jahre 1614, *pio syncretismo adversus communem hostem Antichristum studia consiliaque conjungere,* solange bis man es zu der *plena concordia,* wie sie alle Gutgesinnten wünschen müssen, bringen könne. Man verstand somit unter dem Syncretismus eine äussere Vereinigung, bei welcher man über das innerlich Trennende hinwegsah. Zu einem solchen Syncretismus waren die Reformirten bereit, die Lutheraner aber sahen in ihm, indem sie dem Worte auch eine andere etymologische Bedeutung gaben, eine Vermengung des Wahren und Falschen, eine Mischreligion; sie wollten mit den Reformirten nichts zu thun haben, weil ihnen jede Gemeinschaft mit ihnen ein Aufgeben ihrer Unterscheidungslehren zu sein schien. Diese waren ihnen so wichtig, dass sie dieselben als ein wesentliches Hinderniss einer auch blos äusserlichen Vereinigung betrachteten. Dass es nun aber gleichwohl auch unter den Lutheranern Theologen gab, welche nicht dasselbe Gewicht auf die Unterscheidungslehren legten und über denselben auch das Gemeinsame und Einigende in's Auge fassten, ist die Ursache des syncretistischen Streits und das Hauptmoment der Bedeutung, welche G. Calixt in der Geschichte der lutherischen Theologie des 17. Jahrhunderts hat. G. Calixt war im Jahr 1586 in Schleswig geboren und studirte in Helmstädt, wo er sich ganz der freieren humanistischen Richtung anschloss, welche damals in Helmstädt in dem Philologen Caselius und dem aristotelischen Philosophen Martini ihre Hauptvertreter



hatte. Nachdem er sich auch auf Reisen durch England, Holland, Italien, Frankreich vielseitigere Bildung erworben hatte, wurde er im Jahr 1613 Professor der Theologie in Helmstädt. Seit dem Jahr 1629 entwickelte er in seinen Schriften bestimmter die Hauptsätze, auf welchen seine theologische Grundansicht beruhte, dass schon in dem apostolischen Symbolum und in der Tradition der fünf ersten Jahrhunderte alles enthalten sei, was zum seligmachenden Glauben gehöre. Er wurde darüber zuerst von dém Prediger in Hannover Statius Büscher in der im Jahr 1640 zu Hamburg erschienenen Schrift: *Cryptopapismus novae theologiae Helmstad.* angegriffen. Doch war es erst das Religionsgespräch in Thorn im Jahr 1645, durch welches das Misstrauen der lutherischen Theologen gegen Calixt so gesteigert wurde, dass seitdem die Helmstädter Theologie das Hauptobject der lutherischen Polemik und auf lange Zeit das stehende Streitthema war. Dieses Religionsgespräch veranstaltete der duldsame König Wladislaus VI. von Polen im Jahr 1645 in der Absicht, Katholische und Dissidenten durch eine freundschaftliche Besprechung einander näher zu bringen und zur Wohlfahrt des Reichs gegenseitige Verträglichkeit zu befördern. Es fanden sich daher in Thorn mehrere Theologen von den drei Hauptgemeinden in Polen ein. Das Haupt der Lutheraner war Abraham Calov von Danzig, sie hatten aber auch noch den Wittenberger Theologen Hülsemann zur Unterstützung herbeigerufen. Den Reformirten hatte der Kurfürst von Brandenburg, der als Herzog von Preussen unter Polen stand, seinen Hofprediger Johann Bergius gesandt und sich zugleich Calixt von den Herzogen von Braunschweig erbeten, als einen durch seine Friedensliebe bekannten Theologen. So kam Calixt nach Thorn, wo er jedoch Eiferern für die lutherische Orthodoxie, wie Calov und Hülsemann waren, eine keineswegs angenehme Erscheinung sein konnte. Das Religionsgespräch, das, kaum begonnen, auf Befehl des Königs wieder aufgehoben werden musste, erreichte ohnediess seinen Zweck nicht, für Calixt aber hatte es noch die Folge, dass er seitdem von der streng-lutherischen Partei kaum mehr zur lutherischen Kirche gerechnet wurde. Man konnte es ihm nicht verzeihen, dass er in Thorn in vertrauter Verbindung mit den reformirten Theologen stand, und sogar in einem Hause mit ihnen zusammenwohnte. Mehr als hundert irrige Sätze, in welchen die Religionssysteme der verschiedensten Parteien in ein-

ander zusammenfliessen sollten, wurden ihm und seinen Anhängern schuld gegeben. Das Wichtigste war, dass er sogar mehrere Hauptlehren und Grundsätze der Katholiken zu billigen schien und überhaupt auf die Grundartikel und Unterscheidungslehren der Religionsparteien als blosse theologische Schulfragen kein Gewicht legte, vielmehr den Inhalt des apostolischen Symbolums als hinlänglichen Inbegriff des wesentlichen christlichen Glaubens ansah, so dass er christliche Gemeinden im Grunde des Glaubens für einig mit einander hielt, sofern sie nur zu den ältesten Symbolen und Bestimmungen der Synoden sich bekannten. Die heftigsten Gegner Calixt's und der Helmstädter Theologie waren die Lehrer der Wittenberger Universität, wo man jetzt, nachdem der Geist Melanchthon's vollends verschwunden und der Calvinismus unterdrückt war, das eigentliche Bollwerk der lutherischen Orthodoxie errichtet zu haben glaubte. Der rüstigste Verfechter derselben war Abraham Calov, der nun, seitdem er von Danzig nach Wittenberg gekommen war, um so mehr in der Polemik seinen Beruf fand. Neben ihm kämpften zu Wittenberg Aegidius Strauch und Johann Scharf, zu Leipzig Johann Hülsemann, zu Dresden Jacob Weller, Oberhofprediger, nebst vielen andern unbedeutenderen Theologen. Der Streit wurde mit grosser Erbitterung geführt, und wie überhaupt damals theologische Streitigkeiten auch für die Höfe grosses Interesse hatten, so suchte man auch jetzt die beiden Fürstenhäuser, das kursächsische und das braunschweigische, in den Streit hineinzuziehen und gegen einander aufzureizen. Es gelang diess jedoch nicht ganz so, wie es die Gegner der Syncretisten wünschten, und auf dem Reichstage zu Regensburg im Jahr 1654 baten sogar die evangelischen Reichsstände, mit Ausnahme des Landgrafen von Hessen-Darmstadt, dessen Giessen'sche Theologen mit den Wittenbergern zusammenhielten, den Kurfürsten von Sachsen, Johann Georg I., er möchte seinen streitenden Theologen Stillschweigen gebieten. Der Kurfürst antwortete, dass man zwar denen, die von der Wahrheit der symbolischen Bücher abweichen, das Schreiben verbieten sollte, damit die Kirche durch sie nicht beunruhigt werde, aber dem h. Geiste könne man doch nicht das Maul stopfen, noch dessen Dienern es wehren, dass sie die Wahrheit gegen öffentlich vorgetragene Irrthümer vertheidigen. Die Wittenberger Theologen, Calov an der Spitze, arbeiteten nun sogar darauf hin, die syncretistischen Irrlehren

durch Entwerfung und Einführung einer neuen symbolischen Schrift zu unterdrücken, und die Anhänger Calixt's auf diese Weise förmlich aus der lutherischen Kirche auszuschliessen. So erschien im Jahr 1663 *Consensus repetitus fidei verae Lutheranae in illis capitibus, quae contra puram et invariatam Aug. Conf. aliosque libros symbolicos in F. C. comprehensos D. G. Calixtus ejusdemque complices scriptis impugnarunt*. Man sieht, dieser *Consensus* sollte gewissermassen eine neue *Formula Concordiae* werden, aber niemand hatte Lust, sich eine neue symbolische Schrift aufbürden zu lassen, und Calov sah zu seinem grossen Aerger seine Absicht vereitelt. Calixt selbst war schon im Jahr 1656 gestorben, aber der Streit dauerte noch lange nach seinem Tode fort, auf eine sehr leidenschaftliche und unanständige Weise. Milder denkende Theologen, wie damals die Jenaischen, namentlich Johann Musäus, wurden schon wegen des unparteiischen Stillschweigens, das sie beobachteten, von Calov und seiner Schule angegriffen. Musäus verfasste im Jahr 1680, nachdem bereits die Calov'sche Schule über ihn hergefallen war, auf Befehl seines Hofes ein „scharfprüfendes Bedenken über den *Consens. repet.*", dessen Hauptverfasser Calov war. Schon früher hatte Sal. Glassius, der in Jena auf Joh. Gerhard gefolgt war, von Herzog Ernst dem Frommen den Auftrag erhalten, ein Gutachten über den syncretistischen Streit zu geben. Es erschien erst mehrere Jahre nach Glassius' Tode im Jahr 1662, war aber, wie die Schrift des Musäus, ganz geeignet, zu einer ruhigern und billigern Beurtheilung des Streits und auf diesem Wege auch zur endlichen Beilegung desselben beizutragen. Doch hörte der syncretistische Streit eigentlich erst auf, als der pietistische an die Stelle desselben trat.

Es ist keine so leichte Sache, die Lehrweise Calixt's und seiner Schüler in ihrem Verhältniss zur lutherischen Theologie jener Zeit richtig zu würdigen. Die Gegner scheinen nicht so Unrecht zu haben, wenn sie diese Helmstädter Theologie als Syncretismus in ihrem Sinne bezeichneten, nur scheint es, es sei auf beiden Seiten ein gleich einseitiges Extrem, und Calixt komme in Widerspruch mit sich selbst. Stellt sich uns das lutherische System in seinem ausschliessenden Gegensatz zu dem reformirten in seiner schroffsten und abstossendsten Gestalt dar, so ist es dagegen eine gar zu grosse Erweiterung aller confessionellen Schranken, wenn Calixt sogar auf

das apostolische Symbol und die mit ihm übereinstimmende Gesammtlehre der ältesten Kirche zurückgeht und nur in diesem Gemeinsamen das Wesentliche des christlichen Glaubens erkennen will. Wenn darin nicht blos die Lutheraner mit den Reformirten, sondern auch die Protestanten mit den Katholiken sich Eins wissen, so muss man fragen, wozu denn überhaupt der Protestantismus vom Katholicismus sich getrennt hat. Ist es nicht eine Verläugnung des protestantischen Bewusstseins, wenn man alles, was den Protestantismus vom Katholicismus unterscheidet, für so unwesentlich erklärt, dass man auch schon mit einem so allgemeinen und unbestimmten Glaubensbekenntniss sich begnügen zu können meint? Entweder fasst man also den Inhalt des apostolischen Symbols doch wieder protestantisch auf, und dann bleibt man somit nicht blos dabei stehen, oder wenn man alles so unbestimmt lässt, wie es ist, so weiss man nicht, wozu man Protestant und Lutheraner ist. Diess ist es, was die Gegner meinten, wenn sie Calixt entgegenhielten, wie er an die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche sich halten könne, wenn er nicht auch die verdamme, die in diesen Büchern verdammt werden. Um mit den Streitigkeiten und Gegensätzen seiner Zeit nichts zu thun zu haben, zog er sich in die älteste Kirche, wie auf einen neutralen Boden, zurück, damit waren aber die dogmatischen Fragen und Differenzen, über welche man zu seiner Zeit stritt, nicht erledigt. Es lässt sich nicht läugnen, ein Lutheraner im strengen Sinn konnte Calixt nicht sein, wenn ihm das Specifische des Protestantismus gegen das Gemeinsame, worin der Schwerpunkt seines Bewusstseins lag, so sehr zurücktrat. Statt vorwärts zu dringen, um innerhalb des Protestantismus selbst einen freieren Standpunkt zu gewinnen, wandte er sich nur rückwärts in eine über den Protestantismus weit zurückliegende Vergangenheit, und kam so der Ansicht sehr nahe, dass das Dogma überhaupt etwas sehr Indifferentes sei, und das Wesen des Christenthums nur im Praktischen liege. Wie diess überhaupt für den Standpunkt Calixt's charakteristisch ist, so gilt es auch von den besondern Lehrbestimmungen, durch welche er sich von den Theologen seiner Zeit unterschied. Ueberall istes ihm nur darum zu thun, die Differenzen abzuschwächen, den Controversen ihre Spitze zu nehmen, von der Strenge der Gegensätze so viel möglich nachzulassen, oder auch die Punkte ganz zu umgehen, in welchen das eigentliche Moment

des Streits liegt. Es gibt keine Lehre des orthodoxen Systems, welche er in ihrer ganzen Strenge festgehalten hätte, ganz besonders zog er sich in der Lehre von der Sünde, von dem Glauben, von den Werken den Vorwurf eines mehr als laxen Lutheraners zu. Hauptsächlich ist es auch die Lehre von der Tradition, an welcher sich die Halbheit seiner Ansicht zeigt. Es ist ein willkürlicher und unlebendiger Begriff der Tradition, sie als zweites Princip der Schrift zur Seite zu stellen und sie doch auf die vier oder fünf ersten Jahrhunderte zu beschränken. Soll die Tradition im Sinne Calixt's zwar keine dogmatische Auctorität sein, sondern nur zur möglichst sichern Ermittelung des ursprünglichen Schriftsinnes dienen, so sieht man nicht, warum gerade nur in jenen ersten Jahrhunderten die Uebereinstimmung in Hinsicht der Erklärung der Schrift ein solches Kriterium der Wahrheit sein soll; da schon damals mit derselben Uebereinstimmung auch schon so viel Falsches gelehrt wurde, so kommt man doch wieder auf die Schrift als die einzige Erkenntnissquelle zurück, oder wenn die Uebereinstimmung auch nur so weit gelten soll, muss sie auch noch weiterhin gelten. Nach allem diesem muss man aber nun erst fragen, worin denn die Bedeutung Calixt's in der Geschichte der lutherischen Theologie besteht. Unstreitig ist er doch eine sehr ausgezeichnete Erscheinung seiner Zeit, und es darf schon diess sehr hoch angeschlagen werden, dass er allein, und zwar er als ein an Geist, Bildung und Gelehrsamkeit so hervorragender Theologe, es wagte, zu einer Zeit, in welcher das herrschende System im Begriffe war, sich vollends in sich abzuschliessen und als absolute Glaubensauctorität aufzustellen, mit einem so allgemeinen und durchgreifenden, das ganze System in Frage stellenden Widerspruch aufzutreten, und die Freiheit des protestantischen Princips in seiner Person zu repräsentiren. Man wäre aber in Verlegenheit, bestimmter zu sagen, worin seine eigentliche Bedeutung besteht, wenn man nicht das, was er wollte und bezweckte, von der Art und Weise, wie er seine Antithese formulirte, unterscheiden dürfte. Der Gedanke, der ihn erfüllte und beherrschte, war eine allen dogmatischen Spaltungen zu Grunde liegende, über sie übergreifende, sie in sich aufhebende und versöhnende Glaubenseinheit, er hatte das innerlich gefühlte Bedürfniss, von der Theologie zur Religion, von den confessionellen Differenzen zu dem urchristlich Einen sich zurückzu-

wenden. Er war aber noch nicht im Stande, dieses Eine, Allgemeine und Unmittelbare auf seinen bestimmten Begriff und Ausdruck zu bringen, er fasste es, um einen Ausdruck dafür zu haben, zu äusserlich, zu materiell, zu objectiv in dem apostolischen Symbol auf; setzen wir aber das, was er damit sagen wollte, in unsere Sprache und Denkweise um, so konnte er unter demselben nichts Anderes verstehen, als was wir mit dem modernen Ausdruck des religiösen oder christlichen Bewusstseins bezeichnen. Es gibt, ist der eigentliche Sinn seines Dringens auf das apostolische Symbol, ein allgemeines, unmittelbares, von allen dogmatischen und confessionellen Differenzen unberührtes, sie alle in ihrer Einheit in sich begreifendes christlich-religiöses Bewusstsein, das die wesentlichen Wahrheiten in sich enthält, durch deren Anerkennung jeder seiner Seligkeit gewiss sein kann. Er ist, so betrachtet, das erste Glied der Bestrebungen, welche in dem Entwicklungsgang der protestantischen Theologie immer wieder gemacht worden sind, von der Theologie zu der Religion, von dem specifisch Christlichen zu dem allgemein Menschlichen, von dem Positiven der confessionellen Dogmatik zu dem ursprünglich christlichen Bewusstsein, oder von dem Speciellen, in welchem der christliche Glaube in seine unendlichen Gegensätze sich differenzirt, zu dem Allgemeinen, in welchem alle sich Eins wissen, zurückzulenken. Dieses Allgemeine fasste er zuerst in's Auge, obgleich es ihm zunächst noch eine allgemeine abstracte Einheit blieb, aber schon der Pietismus gab ihm einen concreteren Inhalt und eine bestimmtere Beziehung auf das subjective Interesse, wie es zum Wesen der Religion gehört. Der unmittelbare Erfolg der Bestrebungen Calixt's war freilich nicht sehr bedeutend, aber auch die Gegner richteten mit ihrer Bestreitung nichts gegen ihn aus. Man kann vielmehr mit Recht sagen, dass diese streitsüchtige Theologie sich am Syncretismus zu Tode gestritten hat. Es zeigte sich in dem auf die gehässigste Weise geführten Streit nur um so klarer, was an ihr war, wie wenig sie etwas in sich hatte, um das tiefere christlich-religiöse Interesse zu befriedigen, dass ihr ganzes System nur auf überspannten Vorstellungen, künstlichen Distinctionen, einem leeren Formalismus beruhte, welcher nothwendig alsbald in sich zerfallen musste, sobald das polemische Interesse, das ihn zusammenhielt, aufhörte. Der Syncretismus hat seine Bestimmung dadurch erfüllt, dass er einen Ge-

gensatz hervorrief, in welchem beide Theile sich an einander zerreiben mussten. Es ist deutlich zu sehen, welche Erkältung und Gleichgültigkeit gegen das orthodoxe System mit dem Ende des syncretistischen Streits eintrat, es hat seinen Credit in der öffentlichen Meinung verloren, das allgemeine Zeitbewusstsein ist schon im Begriff, sich mehr und mehr von ihm abzulösen, beide Theile machen einer neuen Form des christlich-religiösen Bewusstseins Platz, dem Pietismus, welcher nicht nur mit dem Syncretismus die Antipathie gegen die polemische Dogmatik theilt, sondern auch dieselbe Tendenz hat, die allgemeine Grundlage aller positiven Dogmen und confessionellen Differenzen sich zum Bewusstsein zu bringen und durch die Vertiefung des religiösen Bewusstseins in das Allgemeine und Unmittelbare das praktische Interesse der Religion und des Christenthums zu beleben.

4. Der Pietismus. Spener.

Unter die Gegner der polemisch-scholastischen Behandlung der Glaubenslehre, die durch den syncretistischen Streit so vielfach befördert worden war, gehörte Phil. Jac. Spener, im Jahr 1635 im Ober-Elsass geboren, der sich nach Calixt am meisten auf eine eigenthümliche Weise in der lutherischen Kirche auszeichnete. Wie Calixt zu seiner Zeit, erkannte auch Spener die Hindernisse, die einer Verbesserung des allgemeinen religiösen und kirchlichen Zustandes damals entgegenstanden, und mit glücklicherem Erfolg, als Calixt es vermochte, gelang es ihm, theils unmittelbar, theils mittelbar auf den Geist der Zeit einzuwirken und ihm eine neue Richtung zu geben. Er hatte sich auf Universitäten und Reisen Bildung und gelehrte Kenntnisse erworben; was ihn aber besonders auszeichnete, war das warme Gefühl für die practisch erbauliche Seite der Religion, die bisher noch am meisten vernachlässigt war. Als er im Jahr 1666 von Strassburg nach Frankfurt a. M. berufen worden war, als Senior der evangelischen Prediger, eröffnete er seit 1670 in seinem Hause sogenannte *Collegia pietatis,* d. h. besondere häusliche Andachtsversammlungen für den Zweck einer freiern und wärmern Erbauung, als der öffentliche kirchliche Gottesdienst gewähren zu können schien. Diess fand bald Nachahmung, aber auch Widerspruch. Unmittelbarer und allgemeiner sprach er seine Ansichten über den Zustand der evangelischen Kirche im Jahr

1678 in seinen *Pia desideria* aus, oder in seinem „Herzlichen Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirche, sammt einigen dahin einfältig abzweckenden christlichen Vorschlägen.“ Er beklagte darin mit frommem Ernste den Verfall des practisch-fruchtbaren Christenthums in allen Ständen, die herrschende theologische Polemik und Scholastik, und drang besonders darauf, dass auch beim academischen Unterricht das Wesentliche der Religion nicht in das Wissen, sondern in das gottselige Leben gesetzt werden müsse, und dass wahre Theologen nur Wiedergeborene seien. Mit demselben practisch-religiösen Sinne wirkte Spener in den grösseren Verhältnissen, in welche er im Jahr 1686 als Oberhofprediger in Dresden und im Jahr 1691 als Propst und Consistorialrath in Berlin versetzt wurde. Die von Spener ausgehende Bewegung äusserte in kurzer Zeit einen sichtbaren Einfluss auf das Zeitalter, es bildete sich in der lutherischen Kirche eine neue Partei und Schule, die in ihren Grundsätzen und Ansichten auf verschiedene Weise von den bisher herrschenden abwich und daher nun mit dem Namen der Pietisten bezeichnet wurde. So nannte man zuerst in Leipzig, wo Spener's Geist von Dresden aus eingewirkt hatte, einige jüngere Privatlehrer, die nach Spener's Grundsätzen sogenannte biblische Collegia, Vorlesungen über die h. Schrift, mehr erbaulich als gelehrt, und daher auch nicht in der lateinischen, sondern in der deutschen Sprache hielten. Sie erregten bei den Theologen Anstoss, und man fand sie für die Reinheit der lutherischen Lehre bedenklich. Sie mussten eingestellt werden und die theologischen Facultäten zu Leipzig und Wittenberg beschuldigten jetzt in Bedenken, die sie bekannt machten (das Leipziger im Jahr 1692, das Wittenberger im Jahr 1695), die spenerische Schule einer verderblichen Neuerungssucht und Spener selbst einer grossen Zahl irriger Lehren. Ueberall, beinahe auf allen Universitäten und in allen grösseren Städten standen jetzt heftige Gegner gegen die Pietisten auf, und in sehr vielen deutschen Staaten erliess sogar die Regierung Religionsedikte gegen den Pietismus, von welchem man als Separatismus Gefahr für die bürgerliche Ruhe fürchtete. Er selbst aber befestigte sich unter diesen lebhaften Bewegungen nur um so mehr. Um dieselbe Zeit, da Spener von Dresden nach Berlin ging, die pietistischen Leipziger Magister Leipzig verliessen, wurde die neugestiftete Universität Halle der

Hauptsitz der sogenannten Pietistenschule, unter August Hermann Franke, der der vornehmste unter den in Leipzig des Pietismus wegen angefochtenen Magistern war, und im Jahr 1691 einen Ruf nach Halle erhielt. Was den Pietismus zu einer merkwürdigen Erscheinung unserer Periode macht, ist sein Gegensatz gegen den Geist der Zeit überhaupt. Es handelte sich dabei nicht blos um einzelne streitige Dogmen, auch nicht blos allein um die dogmatische Lehrweise, sondern um den allgemeinen religiösen und kirchlichen Standpunkt. So wenig Spener ein neuer Reformator der Kirche sein wollte, so war er doch neben dem ihm gleichzeitigen, mit ihm verbundenen Christian Thomasius derjenige, der am deutlichsten sich bewusst geworden war, auf welchem Wege die Reformation vollends ihrem eigentlichen Ziele zugeführt werden müsse. So gross die Bahn war, welche Luther und die Reformatoren gebrochen hatten, so war man doch nur zu bald auf halbem Wege stehen geblieben und sogar in Gefahr gekommen, nur auf anderem Wege wieder zu den verlassenen Grundsätzen zurückzukehren. Es entstand die verderbliche Meinung, alles komme jetzt nur darauf an, nicht auf dem betretenen Wege weiter fortzuschreiten, sondern vielmehr nur den errungenen Standpunkt zu behaupten, die aufgestellten Formen als stehende zu betrachten, und dann überhaupt den Zustand der Kirche, wie er sich durch die Anstrengungen und Streitigkeiten der Reformations-Periode gestaltet hatte, als einen unverbesserlichen für immer festzuhalten. Diese Richtung musste sich, wie es der Charakter der lutherischen Kirche mit sich brachte, vor allem in der Behandlung der Glaubenslehre äussern. Das ganze Streben der lutherischen Theologen ging seit der F. C. nur dahin, die Unterscheidungslehren, welche die lutherische Kirche der katholischen und reformirten gegenüber aufstellte, so auszubilden, und mit Rücksicht auf alle mögliche und wirkliche heterodoxe Abweichungen so zu bestimmen, dass sie einem ringsum wohlverschanzten, unangreifbaren Bollwerke gleichen, hinter welchem man mit aller Ruhe und Bequemlichkeit wohnen konnte. Daher der grosse Werth, welchen man der Auctorität der symbolischen Bücher beilegte, wodurch offenbar die in Beziehung auf die katholische Kirche verworfene Abhängigkeit von menschlichen Traditionen in die lutherische Kirche wieder eingeführt wurde; daher die neue auf die aristotelische Dialektik gebaute Scholastik, die

sich in der Dogmatik der lutherischen Kirche festsetzte und sich auf ähnliche Weise, wie die ältere, in einer unabsehbaren Menge spitzfindiger Bestimmungen und Unterscheidungen herumdrehte, daher die so weit getriebene leidenschaftliche Polemik, die jeden über die vorgeschriebene Norm hinausgehenden Gedanken sogleich als eine grundverderbliche Neuerung verdammte und unterdrückte. Das ganze Heil der Kirche und Religion schien nur in der starren Anhänglichkeit an die lutherischen Unterscheidungslehren zu liegen, und da diese subtilen Formen ohne Gelehrsamkeit und Dialektik nicht gehörig gehandhabt werden konnten, so erschien der Stand der Geistlichen und der Theologen auch in der lutherischen Kirche als ein von den Laien scharf geschiedener Stand, der eine gewisse gesetzgebende Auctorität und geistliche Herrschaft ausübte. Allen diesen einseitigen Vorurtheilen widersetzte sich Spener seiner ganzen Tendenz nach. Er konnte den Zustand der lutherischen Kirche nicht für einen bereits abgeschlossenen, ihre Lehre nicht für unverbesserlich und irrthumsfrei halten, das Christenthum war ihm nicht blos ein Inbegriff theoretischer Glaubenssätze und geheiligter Satzungen, sondern eine Anstalt practischer Religiosität, und in Beziehung auf die gewöhnlichen Begriffe von der Amtswürde der Geistlichen und Theologen erklärte er alle Christen zum geistlichen Priesterthum berechtigt, weil jeder die Pflicht habe, den andern zu erbauen. Die Heftigkeit, mit welcher man dem Pietismus Speners und seiner Schule entgegentrat, hatte aber darin ihren Grund, dass man wohl einsah, er zwecke auf eine tiefergehende Reform der lutherischen Kirche ab. Daher gab man ihm nicht nur verschiedene Ketzernamen, von welchen jedoch keiner recht passen wollte, sondern man gab ihm überhaupt schuld, dass er die ganze Lehre und Verfassung der lutherischen Kirche mit dem Umsturz bedrohe. Unstreitig trug Spener zu der freieren und kräftigeren Wendung, die die Entwicklung der lutherischen Glaubenslehre und Kirche überhaupt mit dem Anfange der folgenden Periode nahm, sehr vieles bei, obgleich allerdings seine Tendenz in manchem zu einseitig, zu ausschliesslich nur auf praktische Frömmigkeit gerichtet war, und das Bessere erst mittelbar aus der von ihm gegebenen Anregung hervorgehen konnte. Die Hauptsache war immer, dass er von der trockenen polemischen Scholastik zum innern lebendigen religiösen Gefühl zurückleitete, und die hierarchische

ctorität starrer Formen erschütterte, wodurch vor allem der und zu einem neuen Gebäude gelegt werden musste [1]).

5. Die protestantische Mystik.

Als der Pietismus mehr und mehr die Herrschaft gewann, lloss sich an ihn eine andere, längst bestehende, ihm verwandte chtung an, welche wie er selbst mit der orthodoxen Schultheo-gie sehr contrastirte, die mystische. Der Protestantismus hat hon ursprünglich in seiner Innerlichkeit und Tiefe ein mystisches ement in sich. Ihren Ausgangspunkt hat die Geschichte der pro-tantischen Mystik in Luther's Vorliebe für die „deutsche Theo-gie" und sodann besonders in Karlstadt und Schwenkfeld. Auch b. Frank gehört in diese Reihe [2]). An die Spitze der protestan-chen Mystik stellt man gewöhnlich auch den Theophrastus Bom-st von Hohenheim mit dem Beinamen Paracelsus, geboren zu nsiedeln in der Schweiz im Jahr 1493, gestorben zu Salzburg im hr 1541. Er gehört jedoch nicht in die Geschichte der Theologie, ndern in die der Medicin, stand auch zu Luther in keinem nähern rhältniss, wollte vielmehr, indem auch er sich als einen Refor-tor betrachtete, nur auf einem andern Gebiet, „Luther sein Ding lbst verantworten lassen, wie er das seine verantworte." Was h bei ihm über Religion und Theologie findet, ist so zersetzt und rmischt mit Medicinischem, Physikalischem, Alchymistischem, tronomischem, dass das Merkwürdige an ihm eben diese eigen-imliche Verbindung der Mystik mit naturphilosophischen An-hauungen ist, wie wir sie in der Folge nach seinem Vorgang auch i J. Böhme finden.

Der erste, welcher die protestantische Mystik zu einer be-mmteren Gestalt ausbildete, war Val. Weigel, Pfarrer in Tschop-u bei Meissen, wo er im Jahr 1588 starb. Seine Schriften er-hienen erst nach seinem Tode, vom Jahre 1609 an. Der Geist iner Mystik ist in dem bemerkenswerthen Satze ausgesprochen: ött erbarme sich selber im Menschen. Diesen Satz leitete er aus m Wesen des Glaubens ab. Weil ein jeder Glaubiger ihm selber

1) Vergl. Phil. Jac. Spener und seine Zeit. Eine kirchenhistorische Dar-ellung von W. Hossbach. Berlin 1828. 2 Thle.

2) Vergl. des Verfassers Abh. über die Gesch. der protest. Mystik in den heol. Jahrb. 1848.

entnommen und Gott gelassen und ergeben sei, so erkenne sich Gott selbst im Menschen. Den Menschen betrachtet er als die Welt im Kleinen, als Mikrokosmus, und sagt von ihm, wie Scotus Erigena, er trage alles in sich, was gefunden werde im Himmel und auf Erden und darüber. So lange er lebte, liess er über die Collision, in welche er mit seinen mystischen Ideen zu dem kirchlichen System kam, nichts verlauten, er hatte sogar die Concordienformel unterschrieben, in seinen nachgelassenen Schriften findet sich aber das Bekenntniss, dass er es nicht mit innerer Zustimmung, sondern nur um kein Aufsehen zu erregen, gethan habe. In seinen Schriften, namentlich in seiner Postille, äussert er sich sehr stark über die Geistesträgheit derer, die von den hohen Schulen kommen, und es so gern bei dem bewenden lassen, was in Menschenbüchern vorgeschrieben sei, in dem *Corpore doctrinae*, der *Aug. Confessio*, den *Locis Philippi*, den Schriften *Lutheri*, der *Form. Conc.* Wenn man dann von Einem höre, welcher *postpositis hominum scriptis* die h. Schrift allein wolle handeln und sich von Gott lehren lassen, so heisse man ihn einen Abtrünnigen, einen Schwärmer, einen Schwenkfelder. Aber nicht blos mit den Schultheologen, auch mit dem kirchlichen Schulsystem konnte er sich nicht zurechtfinden. Es lässt sich recht gut begreifen, dass für seine mystische Anschauung die lutherische Rechtfertigungslehre gar zu äusserlich war. Er nannte die *justitia imputativa* öfters geradezu die vom Antichrist gedichtete. Da er auch sonst so Manches behauptete, was den lutherischen Theologen sehr seltsam erschien, so nahmen die Weigelianer eine Hauptstelle unter den Gegnern ein, die sie in ihren Antithesen zu bekämpfen pflegten.

Der tiefsinnigste und geistreichste dieser Mystiker ist unstreitig der Görlizer Schuster J. Böhme, welchen man schon zu seiner Zeit mit Recht den *philosophus teutonicus* nannte. Er lebte zu Ende des 16. und zu Anfang des 17. Jahrhunderts; er starb im Jahr 1624. Nachdem er seine erste Schrift Aurora, oder Morgenröthe im Aufgang, geschrieben hatte, liess er später, sieben Jahre nachher, eine ganze Reihe solcher Schriften folgen, in welchen er in unendlichen Variationen immer wieder dieselben Ideen darstellte und von verschiedenen Gesichtspunkten aus weiter ausführte. Wie die Schriften Weigels verbreiteten sie sich anfangs nur handschriftlich und wurden erst später gedruckt. Der Grundgedanke

ne's ist die ewige Geburt im Wesen Gottes. Gott und Natur
aber in Böhme's Anschauung wesentlich Eins. Gott ist der
griff aller Kräfte und Elemente der Natur, und dieselbe Dua-
der Principien, ohne welche jedes einzelne Naturwesen so
ig existiren kann, als die Natur im Ganzen; ist ihm das Wesen
es selbst. Gehört es zum Wesen Gottes, dass er sich selbst
ert, so ist es nur die Natur, die Welt, das All der Dinge, worin
e stete und ewige Geburt des göttlichen Wesens erfolgen kann.
em Fall Lucifers hat sich da, wo der Lichtgeist hätte geboren
den sollen, der Feuergeist entzündet. Aus der von Lucifer an-
indeten Masse sind alle Kreaturen geschaffen. Alles Herbe,
e, Dichte, Kalte, Finstere, alles Grimmige und Böse hat seinen
nd in Lucifers Fall, er hat es so weit gebracht, dass er in dieser
t mit seiner Schärfe allen Kreaturen in's Herz greift, als ein
ig und Fürst dieser Welt. So tief er aber auch in alle Krea-
n eingedrungen ist, er hat sie doch nicht ganz durchdrungen
als sein Eigenthum an sich gerissen. Durch die Anzündung des
fels sind zwar die Geister des Lebens mit in den Tod incorporirt
wie gefangen worden, aber sie sind nicht gemordet. Das Reich
es und das der Hölle hängen an einander als Ein Leib. Nur die
erste Natur ist todt, darinnen der Zorn ruht, sie wird dem Kö-
Lucifer zu einem Hause des Todes und der Finsterniss und zu
m ewigen Gefängniss vorbehalten, aber derselbe Leib ist auch
Haus des Lebens, und Liebe und Zorn ringen in ihm stets mit
nder. Die Liebe bricht immer durch das Haus des Todes und
ert heilige himmlische Zweige in dem grossen Baum, welche
Lichte stehen. Das ist, sagt Böhme, die Summe oder der Inhalt
siderischen Geburt. Es soll eine stete Geburt sein, wodurch der
arrte Leib der Erde sich neu gebären soll. Dazu hat sich der
öpfer in dem Leibe dieser Welt wie kreatürlich geboren in sei-
Quellgeistern, und sind alle Sterne nichts als Kräfte Gottes,
der ganze Leib dieser Welt stehet in den sieben Quellgeistern,
alle drei Personen der Gottheit sind in dieser Welt in voller
urt. Also ist ein starker Wille zu gebären und zu wirken und
et die ganze Natur in grossem Sehnen und Aengsten, immer
ens zu gebären die göttliche Kraft, dieweil Gott und Paradies
in verborgen stehet, sie gebieret aber nach ihrer Art und ihrem
mögen. Ueberall sieht Böhme in allen Naturwesen, in Erz und

Stein, in Bäumen, Gras und Kräutern, die paradiesische Welt in der materiellen stehen und durch sie hindurchbrechen, es ist die Geburt des Zeitlichen in das Ewige, des Lichtes aus der Finsterniss, des Sohnes aus dem Vater. Der Vater ist der dunkle Grund, der Sohn ist der im Herzen des Vaters aufgehende Geist des Lichts, der Liebe, der Sanftmuth und Schönheit. In demselben Princip entzündet sich Lucifer zu allem, was das Starre, Grimmige, Verderbliche, das Princip des Todes im Zeitlichen ist, und aus demselben Princip wird der Sohn zur Freude und Wonne geboren. Es ist bekannt, wie die neuere Naturphilosophie diese ächt speculativen Ideen zu würdigen wusste, um auf dieser Grundlage weiter fortzubauen. Von der Natur mit ihrer instehenden Geburt wollte Böhme seine Philosophie, Astrologie und Theologie studirt und gelernt haben, vom Geiste der Natur, in dem er lebe und sei, sei ihm seine Erkenntniss Gottes gegeben, nicht von Menschen, mit der gelehrten Theologie wollte auch er nichts zu thun haben, und auch er blieb von Erfahrungen nicht ganz verschont, aus welchen er noch deutlicher, als er zuvor schon wusste, sich überzeugen konnte, wie wenig der Geist seiner Mystik mit dem der Kirche zusammenstimme. In Weigels und Böhme's Schriften entwickelte sich diese mystisch-theosophische Richtung der Zeit zu ihrer schönsten Blüthe, aber auch schon bei diesen hatte sie einen starken Zusatz von paracelsischer Alchymie und ihrer verworrenen Verbindung des Geistigen und Materiellen.

Eine weit trübere Gestalt nahm jedoch dieser mystische und mysteriöse Geist der Zeit in so vielen durch die Gegenwart verstimmten und unbefriedigten Gemüthern an. Man hatte ein reges unklares Verlangen nach einem geheimen Wissen, und wollte nicht blos die verborgenen Kräfte der Natur, die in ihrem tiefsten Grunde wirkenden Elemente und Principien speculativ erforschen, sondern sich auch praktisch in den Besitz des Steins der Weisen und der Kunst des Goldmachens setzen. Da nun ohnediess die Mystik so geneigt war, unbekümmert um Kirche und Geistlichkeit in der Innerlichkeit ihres religiösen Gefühls sich ihre eigene Religion zu schaffen, und in ihrer Ueberschwänglichkeit sich den seltsamsten Vorstellungen und Erwartungen hinzugeben, so fehlte es nicht an Elementen, die zu neuen Zeiterscheinungen zusammenwirken konnten. Es ging daraus zwar nicht eine neue Secte von

Mystikern, aber doch eine grossartige Mystification hervor. Joh. Val. Andreä, ein Enkel des Jac. Andreä, geboren zu Herrenberg im Jahr 1586, schrieb unter andern Jugendschriften, die er, wie er in seiner Selbstbiographie sagt, seit dem Jahr 1602 *exercendi ingenii ergo* verfasste, auch eine Schrift unter dem Titel: die chymische Hochzeit Christiani Rosenkreuz anno 1459. In dieser Schrift erschien zuerst der Name Rosenkreuz. Der Held Christian Rosenkreuz sollte im Jahr 1459 auf wunderbare Art zu der Hochzeit eines unbekannten Königs geladen und in dessen verborgenes Schloss geführt worden sein, wo er bei einer Menge Abenteuer und chymisch-magischer Experimente zugegen war, und selbst daran theilnahm. Die Schrift wurde erst im Jahr 1616 gedruckt. Um das Jahr 1610 verbreitete sich, auch zuerst nur handschriftlich, eine andere Schrift dieser Art unter dem Titel: Allgemeine und Generalreformation der ganzen weiten Welt beneben der *Fama Fraternitatis* des löblichen Ordens des Rosenkreuzes. Gedruckt erschien sie zuerst in Cassel im Jahr 1614. In der zweiten Ausgabe vom Jahr 1615 kam noch die Confession oder Bekanntnüss der Societät und Brüderschaft R. C. hinzu. In der Generalreformation berathen sich auf Veranlassung des Kaisers Justinian die sieben Weisen Griechenlands mit einigen ihnen beigegebenen römischen Philosophen in dem delphischen Palatium über eine Verbesserung der Welt. Sie verzweifeln zuletzt an ihrer Aufgabe, und berathen sich nur noch darüber, wie sie sich aus der Sache wieder herausziehen können. Daher werden zum Schluss noch einige Verordnungen bekannt gemacht, betreffend eine neue Taxe auf Kraut, Rüben u. s. w., die das Volk mit übermässiger Freude aufnimmt. In der Fama werden sodann alle Gelehrte Europa's aufgefordert, sich an die von dem weiland andächtigen, geistlichen und hocherleuchteten Vater Fr. R. C. gestiftete Brüderschaft anzuschliessen und mit ihr gemeinschaftlich an einer allgemeinen Verbesserung der Welt zu arbeiten. Der Stifter sei in blühender Jugend aus dem Kloster, in welchem er lebte, nach dem heiligen Grab gewandert; auf die Kunde von der ausserordentlichen Weisheit und Naturkenntniss der Araber habe er sich nach Damascus begeben und von ihnen das berühmte Buch *Liber mundi* und alle seine physikalischen und mathematischen Kenntnisse erhalten. Nach weiten Reisen in Aegypten, Afrika, Spanien und andern Ländern habe er

sich entschlossen, seine Schätze in seinem Vaterland niederzusetzen und eine Brüderschaft zu stiften. Die Confession erklärt sich noch besonders über die Philosophie der Brüderschaft. Es sei der Rathschluss Gottes, dass jetzt um der Glückseligkeit der Welt willen die Brüderschaft vermehrt und ausgebreitet werde unter allen Ständen, aber nur nach gewissen Graden und mit Ausschluss der Unwürdigen. Gott wolle, dass die Lüge und Finsterniss auf Erden, die sich auch in alle Wissenschaften und Künste und unter alle Stände der Menschen eingeschlichen habe, noch vor dem baldigen Untergang der Welt entweiche. Diese Schriften erregten, als sie seit dem Jahr 1614 in weiteren Kreisen bekannt wurden, das grösste Aufsehen. Man nahm, was offenbar Satire und Ironie war, als Ernst. Die Mystiker, Alchymisten, Paracelsisten, Cabbalisten versprachen sich die Enthüllung grosser Geheimnisse, die Theologen fürchteten Fanatiker, Verfälscher der Orthodoxie, verkappte Calvinisten, auch die Jesuiten fiengen an, sich in die Sache zu mischen. Es leidet keinen Zweifel, dass es nie eine Rosenkreuzergesellschaft dieser Art gab. Man kann nur fragen, wer der Verfasser dieser Schriften war, und welche Absicht er dabei hatte. Da Andreä die erste Schrift dieser Art verfasste, so ist alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass er auch der Verfasser der übrigen Schriften ist. Er selbst hat sich zwar nie ausdrücklich dazu bekannt, aus seinen Aeusserungen ist aber mit Sicherheit zu schliessen, dass er, wenn sie auch nicht unmittelbar aus seiner Feder geflossen sind, doch in jedem Fall einen sehr nahen Antheil an ihnen hatte [1]. Die Absicht konnte

---

1) Die Autorschaft Andreä's ist sowohl von GIESELER K.G. 3, 2. S. 440 f., als auch von HENKE in der deutschen Zeitschrift für chr. Wiss. u. s. w. 1852, S. 268 f. bezweifelt worden. Die Aeusserung bei ARNOLD, Kirchen- und Ketzergesch. 2. S. 947, beweist freilich nichts: Man habe in M. Christoph Hirschens, Predigers zu Eisleben, hinterlassenen Schriften gefunden, dass J. Arndt an ihn als seinen vertrauten Freund im Vertrauen berichtet habe, wie ihm D. V. Andreä *sub rosa* dieses Secretum entdeckt hätte, dass er nebst andern dreissig Personen im Württemberger Lande die *famam fraternitatis* zuerst herausgegeben. Henke legt das Hauptgewicht darauf, dass Andreä in einem Schreiben an den Herzog August von Braunschweig vom 27. Juni 1642 von einem *indignum ludibrium fictitiae Fraternitatis Rosaecruciae* rede. Ferner müsse man Andreä, wenn er der Verfasser der Fama gewesen wäre, einen Meineid aufbürden, da er, wie er selbst erzählt in seiner Selbstbiographie (ed. Rheinw. S. 183), bei seinem Amtsantritt in Stuttgart im Jahr 1639 in seiner Confessio auch

nur sein, die Paracelsisten oder Alchymisten, die magische Curiosität der Zeit, mit allem was sich von menschlicher Selbstsucht und Thorheit an sie angehängt hatte, zu verspotten. Der Stoff und die Motive waren in dem Leben, in den Schriften und Reisen des Paracelsus, Severinus und sonstiger Vorgänger und Nachfolger des

schwören musste, *risisse semper Rosaecrucianam fabulam et curiositatis fraterculos fuisse insectatum*. Auch in Privatschreiben an einen Mann, wie Herzog August, habe Andreä nie eine Aeusserung dieser Art gethan, er acceptire nur dankend, dass Herzog August ihn und seine Gesellschaft *ex numero vanitatum Rosaecrucianarum et fanaticorum* eximire. Diese Gründe scheinen mir nicht sehr beweisend. Man muss unterscheiden zwischen dem Scherz bei der Sache und dem Ernst, den man daraus machte, als man meinte, es gebe wirklich eine solche Gesellschaft, und jeder in Verdacht kommen konnte, zu ihr zu gehören und in ihre Plane eingeweiht zu sein. Von dem letztern konnte Andreä sich lossagen, ohne dass daraus folgt, er sei bei dem ersteren unbetheiligt gewesen. Er konnte mit gutem Gewissen sagen, er habe immer die Rosenkreuzerfabel verlacht, sie von Anfang an für nichts anderes als eine blosse Fabel gehalten, wenn er auch gleich damit nicht sagen wollte, er habe mit dieser Fabel gar nichts zu thun gehabt, und ebenso konnte er, selbst wenn er Urheber der Fabel war, die curios. fraterc. bekämpfen, die, welche die Sache ganz gegen seinen Sinn praktisch machen wollten. Gerade, wenn die Sache von ihm ausgegangen war, hatte er ein um so grösseres Interesse, ihr entgegenzuwirken. Ein solches Interesse spricht sich sehr deutlich aus, wenn er z. B. in seiner *Turris Babel* am Schlusse sagt: man habe jetzt lange genug sein Spiel mit den Leuten getrieben, die Fabel sei jetzt zu Ende u. s. w. Er wünschte die Sache abgethan, weil er sich über die Wendung ärgerte, die sie genommen hatte. Nur in diesem Sinn sah er sie jetzt als ein *indignum ludibrium* an. Er schrieb nicht nur mehrere Schriften gegen die Rosenkreuzer, sondern wollte auch im Gegensatz gegen diese angebliche Gesellschaft eine christliche Gesellschaft stiften, an deren Spitze der Herzog August von Braunschweig stehen sollte. Diess habe er, schrieb er dem Herzog in dem oben genannten Brief, schon um das Jahr 1620 im Sinne gehabt, und noch im Jahr 1642 kam er darauf zurück, um seine Idee dem Herzog vorzulegen. Wer mit Gesellschaftsideen dieser Art sich so viel beschäftigte, kann leicht auch den ersten Gedanken der Rosenkreuzergesellschaft, wenn auch nur scherzweise, gehabt haben. Es hindert eigentlich nichts, besonders nach dem Vorgang der chymischen Hochzeit, ihn auch für den Verfasser der Fama Frat. zu halten. Man kann nur das auffallend finden, dass er sich nicht selbst dazu bekannte. Allein er hat ebenso wenig gesagt, dass er es nicht sei, und nachdem ihm einmal die Sache über den Kopf hinausgewachsen war, konnte er seine guten Gründe haben, aus seiner Anonymität nicht herauszutreten. Man darf sich ihn überhaupt nicht in so hohem Grade als eine *anima candida* denken, dass ein diplomatisches Verhalten dieser Art ihm nicht zuzutrauen wäre.

Erstern gegeben. Noch mehr als in der Fama tritt die satirische Uebertreibung in der Confession hervor. Hier scheinen dem Verfasser die Amadis-Romane mit ihren Carricaturen des Ritterwesens vorgeschwebt zu haben, während in der erdichteten Brüderschaft des Rosenkreuzes Reminiscenzen an die Sage vom Gral und der darauf bezüglichen Masseine anklingen [1]). Dass in der Fama und der Confession auch Stellen sich finden, die ebensogut in ernsthaft gemeinten Schriften stehen könnten, streitet nicht mit der satirischen und ironischen Tendenz dieser Schriften. Rose und Kreuz waren schon lange bei Alchymisten und Theosophen sehr beliebte Symbole, ohne Zweifel ist der Name hier zunächst von Andreä's Familiensigill genommen, das aus einem Kreuz und vier Rosen bestand. Schon Jac. Andreä hatte es, entweder weil er als eifriger Lutheraner und Mitverfasser der Concordienformel es aus Luther's Sigill im Sinn der bekannten Verse: „des Christen Herz auf Rosen geht, wenn's mitten unterm Kreuze steht", entlehnt hatte, oder weil es ihm von dem Pfalzgrafen Otto Heinrich im Jahr 1554 verliehen worden war. Andreä war, wie es scheint, selbst durch die Bewegung überrascht, welche diese Schriften verursachten, am meisten dadurch, dass sie die seiner Absicht gerade entgegengesetzte Wirkung hervorbrachten, indem sie dem alchymistischen Aberglauben, statt ihn zu beschämen und zu dämpfen, nur einen neuen Aufschwung gaben. Um so mehr liess er es sich angelegen sein, durch Schriften anderer Art entgegenzuwirken und über den wahren Sinn der erstern aufzuklären. Im Jahr 1617 forderte er in seiner *Invitatio fraternitatis Christi* im Gegensatz zu dem leeren Spiel des Rosenkreuzes zur innigen Vereinigung mit Christus auf. In dieselbe Kategorie gehören mehrere seiner Schriften wie *Turris Babel sive judiciorum de fraternitate rosaceae crucis chaos 1619. Reipublicae christianopolitanae descriptio 1619. Syntagma de curiositatis* (d. h. des Hangs zu magischen Geheimnissen) *pernicie,* 1620. In der Hauptsache haben diese letztern Schriften dieselbe Tendenz mit den frühern, nur schärfte Andreä in ihnen mit dem hohen Ernst eines evangelischen Christen seinen Zeitgenossen ein, was er in jenen in scherzhaftem satirischem Ton ihnen nahe zu legen

1) Vgl. Guhrauer, J. Jungius 1850. S. 58 f. Zeitschr. für hist. Theol. 1852. S. 309 f.

ucht hatte. Auch die zuletzt genannten Schriften hatten, wie
h mehrere andere, in der Form der Darstellung, in der Wahl
's Titels und in der ganzen geistreichen und witzigen Behand-
gsweise einen Charakter, der uns berechtigt, Andreä den christ-
en Lucian zu nennen, nur müsste das Christliche dabei ganz
onders betont werden. Sein unablässiges Bemühen war es, die
rheiten, Verirrungen und Verkehrtheiten der Zeit in der Reli-
n, der Wissenschaft, der Politik, der Erziehung, in dem sittlichen
en überhaupt aufzudecken und zu bekämpfen, und mit Wort
That für ächtes Christenthum zu wirken. Die eigentlich wis-
schaftliche Theologie war seine Sache nicht, recht gut sah er
r auch die so grossen Gebrechen der Schultheologie ein und
e Schriften enthalten auch in dieser Beziehung sehr viel Tref-
les. Seine Thätigkeit hatte überhaupt durchaus eine praktisch-
istliche Tendenz, wie er denn auch für die württembergische
che in den verschiedenen Aemtern, die er in ihr bekleidete, als
conus in Vaihingen, Superintendent in Calw, Hofprediger und
sistorialrath in Stuttgart, Abt in Bebenhausen und Adelberg,
onders in den unglücklichsten Jahren des dreissigjährigen Kriegs
hst segensvoll gewirkt hat. Da er bei aller Anhänglichkeit an
ächte Lutherthum und die Concordienformel seines Grossvaters
t liberaler dachte, als die meisten seiner Zeit, so wurde er viel-
verläumdet und angefeindet. Die Hauptursache hievon fand
elbst in seiner Geistesverwandtschaft mit Joh. Arndt, über wel-
n er in das damals noch so gewöhnliche Urtheil nicht einstim-
konnte. Wie Spener von Andreä sagte: „könnte ich jemand
besten der Kirche von den Todten erwecken, es wäre Valentin
dreä", so wollte Andreä es dem Joh. Arndt verdanken, dass er
der oberflächlichen Theorie der Religion und von dem freieren
en, das sich in den unfruchtbaren Glauben hüllt, zur wahren
xis und zu einem thätigen Glauben durch Gottes Gnade sich er-
en habe. Arndt, Andreä, Spener bilden so eine Aufeinander-
ge von Männern, in welchen ein auf das lebendige praktische
istenthum gerichteter Sinn der starren Schultheologie gegen-
rsteht.

Auch Arndt, das erste Glied dieser Reihe, verdient daher
r noch beachtet zu werden. Arndt war Prediger im Anhalt'-
en; als im Fürstenthum Anhalt die reformirte Confession ein-

geführt wurde und er mit der Abschaffung des Exorcismus sich nicht einverstanden erklären konnte, musste er seine Stelle verlassen und wurde in Quedlinburg angestellt, zuletzt seit dem Jahr 1611 war er Generalsuperintendent in Celle, wo er im Jahr 1621 starb. Seine Hauptschriften sind seine vier Bücher vom wahren Christenthum, von welchen das erste Buch im Jahr 1605 erschien, die drei andern erst im Jahr 1610, und sein Gebetbuch: Paradiesgärtlein voller christlicher Tugenden, im Jahr 1612. Das grosse Ansehen, in welchem diese so viel gebrauchten Erbauungsschriften auch jetzt noch im häuslichen Kreise so vieler frommen Familien stehen, ist der beste Beweis dafür, wie trefflich Arndt die einfach populäre, zum Herzen dringende, gottinnige Sprache des erbaulichen Christenthums verstand. Zu der Zeit aber, als diese Schriften zuerst erschienen, hatten auch für sie nur wenige den rechten Sinn. Den Schultheologen war auch Arndt ein grosser Stein des Anstosses, er wurde vielfach getadelt und angegriffen, von keinem heftiger und plumper als von dem hiesigen Theologen Lucas Osiander in der Schrift vom Jahr 1623: Theologische Bedenken, welchergestalt J. Arndens wahres Christenthum nach Anleitung des heil. Wortes Gottes anzusehen sei. Er warf Arndt nicht weniger als acht Ketzereien vor, papistische, mönchische, enthusiastische, pelagianische, calvinianische, schwenkfeldische, flacianische, weigelianische Irrthümer. Die Hauptvorwürfe, die man ihm machte, waren folgende: 1. Da Arndt neben der Reinheit der Lehre hauptsächlich auf das praktische Christenthum drang und dieses noch höher stellte, so beschuldigte man ihn, dass er die Schultheologie verachte und verwerfe. 2. Da Arndt auch die ältern Mystiker schätzte und benützte, und die Schriften von Tauler und Thomas a Kempis empfahl, so griff ihn Osiander auch darüber an, dass er mit Hintansetzung der heil. Schrift sich an Leute halte, die im dicken dunkeln Papstthum lebten, und selbsten wohl mehr Lichts bedörft und gewünschet. 3. Am meisten tadelte man, dass er durch seine Schriften den Weigelianern, Anabaptisten, Schwenkfeldianern und solchen Schwärmern Vorschub leiste. Er hatte auch zwölf Kapitel aus Weigel's Gebetbüchlein in das zweite Buch seines wahren Christenthums als Kap. 34 aufgenommen. Er versicherte aber, er habe nicht gewusst, dass das damals blos handschriftlich verbreitete Buch von Weigel sei, und konnte mit Recht geltend ma-

chen, dass sich in diesem Abschnitt keine Irrthümer nachweisen lassen. 4. Was man in dogmatischer Beziehung an ihm auszusetzen hatte, lief immer wieder darauf hinaus, dass er durch seine Lehre von der Erleuchtung und Einwohnung des heil. Geistes der lutherischen Rechtfertigungslehre und der Lehre von den Gnadenmitteln zu nahe trete. Seine praktische Richtung brachte es von selbst mit sich, dass er auf diesem Punkte mehr auf der Seite der Mystiker als der strengen Schultheologen stand, eine dogmatische Abweichung von der lutherischen Lehre konnte man ihm aber nicht schuldgeben. Nennt man jeden einen Mystiker, welcher das Wesen der Religion in das warme lebendige Gefühl der Abhängigkeit und in die aus ihm hervorgehende sittliche Thätigkeit setzt, so gehört auch einer der ersten Dogmatiker des 17. Jahrhunderts in die Reihe der Mystiker, Joh. Gerhard in Jena. Seine *Meditationes sacrae* vom Jahr 1606, seine *Schola pietatis*, d. i. christliche Unterrichtung zur Gottseligkeit in fünf Büchern, vom Jahr 1622, und seine Postille sind Erbauungsschriften wie die Arndt'schen, aber auch er hatte über ähnliche Anfeindungen zu klagen, weil überhaupt, wie er selbst sagte, das der Geist der Zeit sei, dass man jeden, der auf Frömmigkeit dringe und nicht blos ein gelehrter Theolog, sondern auch ein praktischer Christ sein wolle, für einen Rosenkreuzler oder Weigelianer halte. Da diese einseitige Schultheologie, die für nichts Anderes Sinn hatte, als für ihre abstrakt orthodoxen Lehrformeln, nach Gerhard durch das ganze 17. Jahrhundert hindurch noch weit herrschender wurde, so ist um so mehr darauf zu achten, wie ihr eine andere Richtung zur Seite geht, die schon an die vorreformatorischen Mystiker sich anschliesst, und sodann, ohne durch die theosophischen Spekulationen und überschwänglichen Phantasieen eines Weigel und J. Böhme sich irre machen zu lassen, in Männern, wie Arndt, V. Andreä und Spener auf ihrem sichern Wege fortgeht, bis sie zuletzt im Bewusstsein der Zeit so stark und mächtig wird, dass die Schultheologie ihre verjährte Herrschaft nicht länger behaupten kann.

Sieht man auf die Reihe der bisher geschilderten Erscheinungen zurück, so erscheint die lutherische Kirche auch noch nach dem Jahr 1555 in jedem Fall bis zur Concordienformel in dem ernsten Streben begriffen, ihr Princip festzustellen, sie ringt in den in ihr selbst entstandenen Controversen mit sich selbst, um ihren Lehr-

begriff in allen denjenigen Punkten, über welche bisher noch eine schwankende Meinungsverschiedenheit stattfand, auf den präcisesten Ausdruck zu bringen. Aber auch nach dem Abschluss der Concordienformel ist es im Grunde nicht anders, es sind immer wieder Principienfragen, die zur Sprache kommen und die ganze Lebensthätigkeit der lutherischen Kirche so sehr beschäftigen, dass es neben ihnen nur Weniges gibt, was geschichtliche Bedeutung hat. Wenn wir daher die bisher befolgte Eintheilung des kirchenhistorischen Stoffs auf die noch vor uns liegende Geschichte der lutherischen Kirche anwenden, so nimmt das, was hier noch beizufügen ist, nur eine ziemlich untergeordnete Stelle ein, es dient grossentheils nur zur Uebersicht und Ergänzung, um einige noch vorhandene Lücken auszufüllen.

6. Geschichte der lutherischen Dogmatik und Theologie.

In der bisher gegebenen Darstellung ist auch schon die Geschichte des lutherischen Lehrbegriffs enthalten, wie ja überhaupt für die lutherische Kirche nichts wichtiger und bedeutungsvoller ist, als der Lehrbegriff und alles, was sich auf ihn bezieht. Der wesentlichste Fortschritt, der durch die Reformationsepoche geschehen ist, und der grösste Vorzug, welchen die lutherische Kirche der katholischen gegenüber für sich in Anspruch nimmt, ist die schriftmässige Reinheit und die wissenschaftliche Ausbildung des Lehrbegriffs. In der lutherischen Kirche nimmt daher die Dogmatik so überwiegend die erste Stelle in der Reihe der theologischen Wissenschaften ein, dass ihr keine andere gleichgestellt werden kann. In Ansehung der Geschichte derselben ist hier vor allem darauf aufmerksam zu machen, wie die Gegensätze, in welchen sie sich bewegt, ihren Grund und Ursprung schon in den ersten Anfängen der Reformation haben. Luther und Melanchthon waren bei aller Uebereinstimmung in den Grundsätzen und Ansichten zwei so verschiedene Individualitäten, dass sich recht gut begreifen lässt, wie diese Verschiedenheit auf den Entwicklungsgang der lutherischen Theologie einen sehr weit sich erstreckenden Einfluss hatte. Da Melanchthon nicht nur in mehreren Punkten eine von Luther abweichende Ansicht hatte, sondern auch für die wissenschaftliche Darstellung des Lehrbegriffs weit befähigter war als Luther, dessen

Lebensaufgabe überhaupt eine andere war, so lag es ganz in der Natur der Sache, dass seine *Loci theologici* in den verschiedenen Ausgaben, in welchen er seine ihn von Luther unterscheidende Lehrweise bestimmter ausbildete, das erste tonangebende, dogmatische Compendium der lutherischen Kirche waren. Unter den philippistischen Theologen war Martin Chemnitz, Superintendent in Braunschweig, wo er im Jahr 1586 starb, der bedeutendste; aber als Mitarbeiter an der Concordienformel macht er schon den Uebergang zu der antimelanchthonischen Richtung, welche seit der *Formula Concordiae* die herrschende wurde. Der Hauptsitz der streng lutherischen Theologie war jetzt die Universität Wittenberg, wo Theologen, wie Aegidius Hunnius und Leonh. Hutter, recht absichtlich darauf ausgingen, die melanchthonische Lehrart völlig zu verdrängen. Für diesen Zweck verfasste Hutter im Jahr 1610 auf kurfürstlichen Befehl sein *Compendium loc. theol.*, das nun für längere Zeit das Hauptlehrbuch der Dogmatik blieb. Nachdem mit dem Jenaischen Theologen J. Gerhard, welcher in seinen *Loci theol.* vom Jahr 1610—1622 das erste grosse dogmatische Werk schrieb, das auch in der Folge immer eines der geschätztesten Werke dieser Art blieb, der mildere Geist vollends aus der lutherischen Theologie verschwunden war, traten in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts die Wittenberger Theologen, Hülsemann, Calov, Quenstedt als die höchsten dogmatischen Auctoritäten der lutherischen Kirche auf. Als auf der *cathedra Lutheri* sitzend, wie sie sich rühmten, hielten sie sich für die ächten Nachfolger des „Megalander", die als die authentischen Interpreten der lutherischen Orthodoxie auch den besondern Beruf haben, über die Reinheit der Lehre zu wachen. In dieser Eigenschaft sind sie auch die Hauptrepräsentanten der zur Dogmatik wesentlich gehörenden Polemik und des in der lutherischen Theologie herrschend gewordenen scholastischen Formalismus. Man vergleiche über sie Tholuck, der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im Verlaufe des 17. Jahrhunderts, 1852, wo sie nicht blos nach ihrem theologischen Charakter, sondern auch nach ihren Persönlichkeiten, in welchen theologische Anmaassung, Verblendung gegen die kirchlichen Zustände, Streitsucht und Unduldsamkeit stehende Züge waren, geschildert sind. Es ist der Mühe werth, diese grossen Theologen der lutherischen Kirche, zu welchen die orthodoxe Theologie noch immer

mit so ehrerbietigem Respekt hinaufschaut, auch ihrem persönlichen Charakter nach näher kennen zu lernen, um sich keine zu hohe Vorstellung von ihrer dogmatischen Infallibilität zu machen. Sehr klar stellt sich an ihnen vor Augen, welches gewaltige Regiment damals die Theologen in der lutherischen Kirche führten. Als Dogmatiker waren sie die souveränen Herrn der Kirche. Daher ging nun auch die ganze Theologie in der Dogmatik auf. Neben ihr hatte selbst die Exegese nur wenig zu bedeuten. Nach dem evangelischen Schriftprincip hätte freilich die erste Stelle der Theologie der Exegese vorbehalten sein sollen, allein so unabhängig hatte sich die evangelische Dogmatik noch nicht von den Voraussetzungen und Traditionen der früheren Zeit gemacht, dass nicht die Exegese noch immer im Dienste der Dogmatik gewesen wäre. Doch war schon diess ein sehr bedeutender Fortschritt der Exegese, dass man von einem mehrfachen Schriftsinn nichts mehr wissen wollte. Der Schriftgebrauch schien alle Sicherheit zu verlieren, wenn man die Worte der Schrift nicht in ihrem einfachen, natürlichen, buchstäblichen Sinne nahm, sondern durch allegorische Erklärung aus ihnen machen konnte, was man wollte. Auch die Moral konnte in der lutherischen Kirche noch nicht die ihr gebührende Stelle finden. Eigentlich betrachtete man die Moral noch nicht als eine theologische, sondern blos als eine philosophische Wissenschaft. Da nun Aristoteles, wie Melanchthon in der Apol. der *A. C.* S. 62 sagt, *de moribus civilibus adeo scripsit erudite, nihil ut de his requirendum sit amplius,* so hieng die Bedeutung, die man der Moral gab, von der Ansicht ab, die man von Aristoteles und überhaupt von der Philosophie hatte. Wie daher Melanchthon zuerst von der Geringschätzung des Aristoteles, die Luther aus Hass gegen die Scholastik in so hohem Grade hegte, zu einer gerechteren Würdigung desselben zurückkam, so war er auch einer der Ersten in der lutherischen Kirche, welche die Moral besonders bearbeiteten. Auf die Ausgabe der *Loci* vom Jahr 1535, in welcher er nach den Principien seines Synergismus auch vom menschlichen Willen verlangte, dass er in dem Heilswerke neben dem Wort und dem heil. Geist sich nicht unthätig verhalte, liess er im Jahr 1538 eine *Epitome philosophiae moralis* folgen, in welcher er der griechischen Moralphilosophie zugestand, dass sie einen Theil des göttlichen Gesetzes, wie es im Decalog enthalten sei, richtig erkannt habe,

sie nur darin mangelhaft fand, dass sie ohne das Evangelium
ı den Zweck des Menschen nicht vollständig habe erkennen
nen. Noch enger verband er die allgemeine Ethik und die
stliche in seiner Ethik vom Jahr 1550. Später war es G. Ca-
t, welcher, während die lutherischen Theologen in ihrem ortho-
en Eifer von nichts, als vom Glauben und von der Glaubens-
e hören wollten, der Moral sich zuwandte; nur besteht das
dienst, das er sich durch seine im Jahr 1634 erschienene *Theo-
a moralis* erwarb, nicht in demjenigen, in das man es gewöhn-
setzt, dass er die christliche Moral von der Dogmatik losge-
nt habe, sondern vielmehr umgekehrt darin, dass er die Moral
der Dogmatik enger verknüpfte. Eine Trennung fand nur darin
t, dass er, um die Moral aus dem Gesichtspunkt einer theolo-
hen Wissenschaft aufzufassen, sie von der Philosophie trennen,
zwischen einer philosophischen und christlichen Moral be-
mter unterscheiden musste. Daher ist bei Calixt das Subject
Moraltheologie nicht der Mensch überhaupt, sondern nur der
ehrte, wiedergeborene Mensch, dessen seligmachenden Glauben
Gnadenstand zu erhalten die Moral zu ihrer Aufgabe zu machen
Sein Verdienst ist somit, dass er die von Melanchthon ausge-
genen, aber zurückgedrängten Anregungen wieder aufnahm
verstärkte [1].

I. Cultus und sittliche Zustände der lutherischen Kirche.

Gehen wir von der Geschichte des protestantischen Lehrbe-
's zum Cultus und sittlichen Leben der lutherischen Kirche über,
rgibt sich auch hier, was wenigstens den Cultus betrifft, im
nde alles, was noch hervorzuheben ist, schon aus dem Bishe-
n. Die Reformation war ja ebensosehr eine Reform des Cultus,
ler Lehre. Das religiöse Interesse, aus welchem die Reforma-
hervorging, schloss von selbst in sich, dass man die allgemeine
gabe des Cultus in's Auge fasste, die wesentlich darin besteht,

1) Ueber die historische Theologie der protestantischen Kirche dieser
de s. des Verfassers: Epochen der kirchl. Geschichtschreibung, Tüb. 1852,
ter Abschnitt, die Magdeburger Centurien S. 39—71 und dritter Ab-
itt, G. Arnold S. 84—107.

dass die theoretischen Ueberzeugungen, die der Inhalt des Glaubens sind, durch innere individuelle Aneignung und äussere Bethätigung sich praktisch verwirklichen. Abschaffung so vieler theils völlig zweckloser, theils sogar unevangelischer Bestandtheile des Cultus, Vereinfachung der Formen, Rückkehr zum Ursprünglichen und Apostolischen, vor allem aber Einführung der deutschen Sprache, als der Volks- und Landessprache, statt der für den Laien unverständlichen lateinischen, musste auch für Luther die Haupttendenz bei seiner Reformation des Cultus sein. Aber selbst bei dem letztern, der Einführung eines deutschen Gottesdienstes, glaubte er nichts mehr vermeiden zu müssen, als zu rasche Aenderungen und Anstoss gebende Neuerungen. Als er, erst im Jahr 1523, die ersten Aenderungen mit dem Cultus vornahm, behielt er die lateinische Messe noch bei, seine in diesem Jahr für den sonntäglichen Gottesdienst in der Kirche zu Wittenberg verfasste *Formula missae et communionis* war nur eine Revision des alten Messrituals mit einfacheren Formen, erst im Jahr 1526 setzte er an die Stelle desselben seine deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes, und auch jetzt liess er bei dem Wochengottesdienst noch lateinische Psalmen singen, und aus dem neuen Testament Capitel lateinisch lesen. Auch durch sein Taufbüchlein und Traubüchlein vom Jahr 1526 und 1529, und noch mehr durch die Kirchenlieder, die er seit dem Jahr 1523 erscheinen liess, trug er wesentlich zur Verbesserung des Gottesdienstes in deutscher Sprache bei. Luther rechnete es zur evangelischen Freiheit, dass man es mit den gottesdienstlichen Gebräuchen, welche mit Ausnahme der Sakramente doch nur als menschliche Einrichtungen anzusehen seien, halten könne, wie man es für zweckmässig erachte. Manches wurde daher anfangs vom katholischen Ritus noch beibehalten, wie z. B. die Elevation des Sakraments bei der Abendmahlsfeier erst im Jahr 1543 abgeschafft wurde. Luther hielt es für besser, sie jetzt abzuthun, damit man nicht meine, man sei an solche Ceremonien gebunden. Je grössere Freiheit man in allen diesen Beziehungen liess, wie namentlich auch das Beichten nicht Sache des Zwangs sein sollte, um so grösseres Gewicht wurde dagegen von Anfang an auf die Predigt, als den wichtigsten Theil des Gottesdienstes, gelegt. Ausdrücklich stellte es Luther in seiner Schrift vom Jahr 1523: Ordnung des Gottesdienstes, als Grundsatz auf, dass die christliche Gemeinde nimmer-

mehr soll zusammenkommen, es werde denn in ihr Gottes Wort gepredigt und gebetet, wenn auch nur ganz kurz. Für die Belehrung und Erbauung des Volkes aus dem Worte Gottes sollte besonders auch durch die Wochengottesdienste gesorgt werden, für welche Luther schon im Jahr 1523 an die Stelle der Messen Bibelstunden setzte. Ueberhaupt wenn der Cultus dazu bestimmt ist, die Religion dem Menschen innerlich nahe zu bringen, so kann nicht genug anerkannt werden, wie angelegentlich die Reformatoren und ganz besonders Luther darauf bedacht waren, für die religiöse Bildung des Volkes zu sorgen. Dazu sollte neben der Predigt hauptsächlich auch die Katechismuslehre dienen, für welche Luther im Jahr 1529 seine beiden Katechismen schrieb. Für denselben Zweck drang Luther besonders auch darauf, dass überall Volksschulen errichtet, und in ihnen unter Beiziehung der Geistlichen und Kirchendiener ein geordneter Unterricht ertheilt werde. Alle diese Bemühungen für die Verbesserung des Cultus und Volksunterrichts hatten jedoch in der Folge nicht den dem Anfang gleich entsprechenden Fortgang. Dieselben Ursachen, die überhaupt auf die lutherische Kirche nachtheilig einwirkten, kommen auch hier in Betracht. Gerade die wohlthätigste Wirkung, die die Reformation dadurch hatte, dass sie die priesterliche Scheidewand zwischen den Clerikern und Laien aufhob, trat in der Folge immer mehr zurück. Je mehr die symbolische Orthodoxie zu ihrer Alleinherrschaft gelangte, um so mehr befestigte sich eine neue Kluft, wie früher zwischen den Clerikern und den Laien, so jetzt zwischen den Theologen und dem Volk. Statt der erbaulich populären Beredtsamkeit, in welcher Luther der unübertroffene Meister war, liess die lutherische Scholastik und Polemik ihre rauhe Stimme auch von den Kanzeln erschallen, der Inhalt bestand grossentheils nur aus orthodoxen Formeln und gelehrten Phrasen, mit welchen das Volk nichts anfangen konnte, und je gedehnter die Vorträge in ihrer abgeschmackten Schwerfälligkeit waren, um so gewisser konnten sie nur ermüden und abstossen [1]. Nur Männer, wie Arndt, V. Andreä, Spener, verstanden es besser, die Predigt für das praktische Bedürfniss des Volks einzurichten. Spener war es, der besonders auch

1) Vgl. Tholuck, Geist der luther. Theol. Wittenb. im 17. Jahrhundert. Hamb. 1852. S. 69 f. 257 f.

den katechetischen Religionsunterricht empfahl. Wie zufällig und schwankend so Manches im Cultus der lutherischen Kirche war, kann man namentlich auch am Exorcismus und der Confirmation sehen. Den Exorcismus bei der Taufe hatte Luther beibehalten, in mehreren Ländern und Städten wurde er abgeschafft, nicht selten aber auch im Gegensatz zu den Reformirten nur um so mehr festgehalten. Die Confirmation wurde erst später allgemeiner eingeführt, wozu besonders auch Spener mitwirkte.

Fragt man nach den sittlichen Wirkungen der Reformation und dem sittlich-religiösen Zustand der lutherischen Kirche, so kann darüber, je nachdem der Gesichtspunkt ist, von welchem man ausgeht, sehr verschieden geurtheilt werden. Im Allgemeinen kann es nicht anders sein, als dass die Reformation, wie sie überhaupt eine Wiedergeburt des christlichen Lebens und eine völlige Umänderung der ganzen Lebensansicht bewirkte, so auch in sittlicher Beziehung den heilsamsten Einfluss hatte. Durch die Bekämpfung und Beseitigung so vieler, die sittlichen Begriffe verkehrenden Grundsätze und Ansichten, Uebungen und Einrichtungen musste ein ernsterer und kräftigerer sittlicher Geist geweckt werden. Bedenkt man, wie viel Falsches und Unlauteres im Katholicismus war, wie Vieles, wobei es nur auf Schein und Selbsttäuschung abgesehen sein konnte, so muss schon diess als ein hoher Gewinn für das sittliche Leben betrachtet werden, dass das sittliche Bewusstsein von allem diesem gereinigt zu seiner einfachen natürlichen Wahrheit in sich selbst zurückkehren konnte. Sieht man sich nach der faktischen Bestätigung dessen um, was der Natur der Sache nach nicht anders erwartet werden kann, so fehlt es ja auch wirklich in der evangelischen und insbesondere der lutherischen Kirche nirgends an Erscheinungen, die ein sehr rühmliches Zeugniss von dem in ihr herrschenden sittlichen Geist geben. Alles, was von der Glaubensstärke und Glaubensfreudigkeit der evangelischen Christen gerühmt wird, gehört ja auch unter den Gesichtspunkt der sittlichen Wirkungen des evangelischen Christenthums. So wenig diess zu bestreiten ist, so wenig dürfen auf der andern Seite die Mängel übersehen werden, die dem sittlichen Leben auch in der evangelischen Kirche anhiengen, und zum Theil als natürliche Folge aus ihr hervorgingen. Die Freiheit, deren man sich bewusst war, wurde sehr oft zu sittlicher Ungebundenheit missbraucht. Schon

Luther klagte, der Teufel fahre jetzt mit Haufen unter die Leute, dass sie unter dem hellen Lichte des Evangeliums geiziger, listiger, vortheilischer, unbarmherziger, unzüchtiger, frecher und ärger seien, denn unter dem Papstthum. Die Urtheile der Gegner sind zwar sehr parteiisch, wenn aber selbst Luther sich so äusserte, so kann man auch dem Erasmus nicht so schlechthin Unrecht geben, wenn er sagt (vgl. Hagen a. a. O. 3. S. 257): „Die Lutheraner schimpfen auf das schlechte Leben der Päpste, Cardinäle, Bischöfe und Priester, und rühmen die schönen reinen Sitten unter dem Evangelium. Und doch gibt es nirgends grösseren Luxus und grössere Ehebrecherei, als unter denen, die sich Evangelische nennen. Diess läugnen selbst manche ihrer Partei nicht.“ Wie man von Anfang an den Lutheranern den Vorwurf machte, dass sie über ihrer Lehre vom Glauben zu wenig auf die Werke dringen, so schadete in der Folge dem sittlichen Leben besonders die Meinung, dass es vor allem nur auf die Rechtglaubigkeit ankomme, und je mehr die theologische Streitsucht überhand nahm, um so rücksichtsloser setzte man sich über die Pflichten der christlichen Liebe hinweg. Wie bitter hatte sich schon Melanchthon über die *rabies theologorum* zu beklagen, die sich in der Folge noch mehr steigerte, wofür sich bei Tholuck in seiner Schilderung des Geistes der lutherischen Theologen Wittenbergs im 17. Jahrhundert so viele Belege finden. Ging doch die Intoleranz der Lutheraner gegen die Reformirten so weit, dass sie ihnen noch verhasster waren als die Papisten. Nimmt man noch hinzu, welche Verwilderung der 30jährige Krieg nach sich zog, welche Rohheit und Unwissenheit, welcher crasse Aberglaube, wie namentlich im Hexenglauben, zum allgemeinen Charakter der Zeit gehörte, so hat man Data genug, um den sittlichen Zustand im Laufe des 17. Jahrhunderts nach keinem zu hohen Maasstab zu bemessen.

III. Verfassung der lutherischen Kirche.

Durch die Reformation hörte in der evangelischen Kirche das ganze päpstliche und bischöfliche Regiment auf, — was trat aber an die Stelle desselben? Zunächst konnte das für den Papst und die Bischöfe erloschene Recht nur an die evangelische Kirche selbst zurückfallen. Diess ist auch von Luther und den Reformatoren

vollkommen anerkannt worden. Man vgl. über die Autonomie der Gemeinden Luther's Schrift vom Jahr 1523: „Grund und Ursache aus der Schrift, dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urtheilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen.“ Die Kirche existirt nun zwar in den Gemeinden, wenn sie aber in der zufälligen Mehrheit neben einander bestehender Gemeinden nicht auseinanderfallen soll, so muss es auch eine über den Gemeinden stehende Einheit des Regiments geben. Woher kam nun diese in der evangelischen Kirche? Die Kirche hatte keine solche Einheit, sie konnte sie nur vom Staat erhalten; um aber diess richtig aufzufassen, muss man sich vom Standpunkt der evangelischen Kirche aus über das Verhältniss von Staat und Kirche orientiren. Luther hat dieses Verhältniss und den Unterschied der katholischen und protestantischen Auffassung desselben sehr treffend bezeichnet, wenn er in einem Brief an Melanchthon vom Jahr 1530 sagt: im Papstthum habe der Satan die geistliche und die weltliche Gewalt mit einander vermengt, man müsse sich wohl vorsehen, dass er sie nicht wieder vermenge. Welche Gefahr Luther für die evangelische Kirche befürchtete, ist aus einem Brief vom Jahr 1543 zu sehen, in welchem er sagt: der Satan fahre fort Satan zu sein, wie er im Papstthum die Kirche mit dem Staat vermengt habe, so wolle er jetzt den Staat mit der Kirche vermengen. Wenn also weder der Staat in der Kirche, noch die Kirche im Staat aufgehen soll, so kann die ächt protestantische Anschauung dieses Verhältnisses nur darin bestehen, dass beide in ihrem reinen Begriff auseinandergehalten werden. Der Hauptsatz, auf welchen Luther immer am meisten drang, ist, dass die geistliche und die weltliche Gewalt nicht mit einander vermengt werden dürfen. Diess setzt voraus, dass auch der Staat ein von der Kirche unabhängiges, für sich bestehendes Princip ist, eine selbstständige Macht. Diess ist der Staat erst durch den Protestantismus geworden; er kann das, was er seinem Begriff nach sein soll, nur auf einem nicht katholischen Boden sein, da die Consequenz des Papstthums immer dahin führt, den Staat der Kirche schlechthin unterzuordnen. Der Protestantismus hat einen weit höhern Begriff vom Staat als der Katholicismus; während der letztere darauf ausgeht, den Staat herabzusetzen und so viel möglich zu annulliren, betrachtet der Protestantismus auch den Staat als eine göttliche Ord-

g, die auch dazu bestimmt ist, der Ehre Gottes zu dienen, er wenn auch auf andere Weise, doch wesentlich dasselbe Inter-, wie die Kirche, die Zwecke des göttlichen Willens zu rea-en. Nur in das, was Sache des geistlichen Amts ist, in die Pre-des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente, soll das tliche nicht eingreifen, so wenig als das geistliche Amt ein it über das weltliche hat. Geht man von dieser Anschauung Verhältnisses der beiden Gewalten aus, so kann man es nur rlich finden, dass unter den damaligen Verhältnissen in einer, in welcher die evangelischen Gemeinden ohne ein einheit-s Kirchenregiment waren, die Vertreter derselben, die Refor-ren, den einzigen Ausweg darin erkannten, die Kirche sich an Staat anschliessen zu lassen, um von dem Oberhaupt des Staats Einheit zu erhalten, die sie sich selbst nicht geben konnte. In em Sinne geschah es, dass Luther im Jahr 1526 an den Kur-ten Johann mit der Erklärung sich wandte, nachdem es im tenthum mit der päpstlichen und geistlichen Gewalt und Ord-g aus sei, sei es die Pflicht der Fürsten, solche Ding zu ordnen, sich sonst niemand der Ordnung annehmen könne noch solle. er nannte er den Kurfürsten den einzigen Nothbischof, weil t kein Bischof helfen könne. An die Stelle der katholischen höfe traten also jetzt die Landesherrn wenigstens so weit, dass, was sich auf das allgemeine Kirchenregiment bezog, von n ausging und nur auf ihren Befehl geschehen konnte, wie die Visitation der Landeskirchen, die Einsetzung von Super-identen. Vertrat der Landesherr die Stelle des obersten Bi-fs, so musste auch für das Verhältniss, in welchem die Geist-n der einzelnen Gemeinden zu dem Bischof, als ihrem unmit-ren Vorgesetzten, standen, eine neue kirchliche Ordnung haffen werden. So wurden in Kursachsen im Jahr 1527 in den ehmsten Städten Pfarrer zu Superintendenten verordnet, welche en ihnen angewiesenen Kreisen über Lehre, Kirchendienst und n der Pfarrer zu wachen hatten. Bald machten aber die Ver-isse das Bedürfniss fühlbar, zur festeren Gestaltung und Ord-g des kirchlichen Lebens noch eine weitere Behörde zu haben. Veranlassung dazu gaben besonders die Ehesachen, bei wel-n so manches, was nicht blos geistlicher, sondern rechtlicher ur war, nur der weltlichen Gerichtsbarkeit zugewiesen werden

konnte. So entstanden die Consistorien als eine sowohl geistliche als weltliche Behörde. Die sächsischen Landstände trugen im Jahr 1537 auf die Errichtung von vier Consistorien an, die Theologen in Wittenberg stimmten in einem Gutachten vom Jahr 1538 bei, und im Jahr 1542 wurden Consistorien in Wittenberg, Zeitz und Zwickau definitiv eingesetzt. Sie hatten die Aufsicht über die Reinheit der Lehre, Ordnung des Gottesdienstes, Sitten der Geistlichen und Gemeinden, sollten die Geistlichen in ihren Rechten und ihrem Ansehen schützen, und insbesondere auch die Ehesachen entscheiden. Da man diesem Vorgang beinahe überall folgte, so wurde die Consistorialverfassung die der lutherischen Kirche eigenthümliche Form des Kirchenregiments, bei welcher Staat und Kirche auf gleiche Weise betheiligt sind. Es gehört wesentlich zur Einrichtung der Consistorien, dass sie sowohl aus geistlichen als aus weltlichen Mitgliedern bestehen. Sie sind landesherrliche Behörden, die Organe, durch welche der Landesherr die zur Führung des Kirchenregiments auf ihn übertragene Gewalt ausübt. In den Kirchenordnungen, die im Laufe des 16. Jahrhunderts in den verschiedenen Landeskirchen erlassen wurden, wurden die Verfassungsverhältnisse der lutherischen Kirche näher bestimmt.

Die weitere Geschichte der Verfassung der lutherischen Kirche, oder des lutherischen Kirchenrechts, hängt hauptsächlich an der Frage über das Subject des Kirchenregiments. Die Reformatoren hatten im Allgemeinen die Aufforderung zur Einführung des evangelischen Bekenntnisses und der ihm entsprechenden Einrichtungen an die christlichen Obrigkeiten gerichtet, ohne das staatsrechtliche Verhältniss der letztern in's Auge zu fassen. Ebenso halten sich auch die Kirchenordnungen an den Grundsatz, dass die christliche Obrigkeit berufen ist, nicht blos das weltliche Regiment zu führen, sondern auch in der Kirche die rechte Lehre zu erhalten, und Ordnung und Frieden zu schaffen und zu erhalten. Am bestimmtesten bezieht sich die grosse württembergische Kirchenordnung in der Vorrede auf den göttlichen Beruf der Obrigkeit. Diese theologische Betrachtungsweise (wie sie Richter nennt, Gesch. der evangelischen Kirchenverf. S. 184) trat später zurück gegen die auf dem Passauer Vertrag und dem Augsburger Religionsfrieden beruhende reichsgesetzliche. Nachdem reichsgesetzlich ausgesprochen war, dass die bischöfliche Jurisdiction soweit ruhen solle, bis durch ein

meines Concil eine endliche Vergleichung bewirkt worden sei,
ar es nur folgerecht, dass dieses Recht in den Händen der
gelischen Stände die Beziehung beibehielt, welche an die ur-
ıglichen Träger und damit zugleich an den ursprünglichen
t erinnerte. So entstand für die evangelische Kirchengewalt
usdruck *jus episcopale,* welcher nur in diesem geschichtlichen
mmenhang richtig verstanden werden kann. Das *jus episcopale*
ner der Grundbegriffe, aus welchen sich die drei Theorien ent-
elten, die in der Folge als Episcopal-, Territorial- und Colle-
ystem bezeichnet wurden. Gab es ein eigenes bischöfliches
geistliches Recht, so verstand es sich von selbst, dass die
ten, wenn sie auch die Inhaber des Kirchenregiments waren,
nicht das eigentliche Subjekt dieses Rechts waren. Daher
ıten neben den Fürsten und Consistorien auch die Geistlichen
Theologen Anspruch auf die geistliche Gewalt. In einer Kirche,
elcher alles an der Reinheit der Lehre hieng, musste ihnen die
ste Stelle der Kirchenleitung zufallen, als den Vertretern des
stande. Im Gegensatz gegen die Herrschaft des Lehrstandes
der Theologen, in welcher im 17. Jahrhundert die hierarchi-
n Begriffe des katholischen Clerus auch in der lutherischen
he einen sehr bedeutenden Einfluss gewannen, bildete sich das
nannte Territorialsystem, welches zuerst Sam. Puffendorf
habitu religionis christianae ad vitam civilem Bremen 1687),
üglich aber der berühmte Christian Thomasius dem Episco-
ystem entgegensetzte. Thomasius ging darauf aus, die Ueber-
› des Papstthums und der alten Priesterherrschaft, deren es,
er sagte, in der evangelischen Kirche noch so viele gebe, vol-
s zu zerstören. Wie schon Puffendorf den Grundsatz aufge-
t hatte, dass die Kirche kein vom Staat unabhängiger Staat sei,
rdnete auch er die Kirche dem Staat ganz unter. Er wollte sie,
ld der Landesfürst sich zu derselben Religion bekannte, nicht
ine besondere Gesellschaft mit eigenthümlichen Gesellschafts-
ten angesehen wissen. Daher konnte er auch nicht bei den
lesfürsten den doppelten Charakter, welchen sie als Regenten
als höchste Bischöfe haben sollten, anerkennen, sondern er
ieb ihnen die Rechte, die sie nach dem Episcopalsystem blos
rn sie oberste Bischöfe waren, haben sollten, als Regenten zu.
Fürst ist als Haupt der bürgerlichen Gesellschaft oder des



Staats auch Haupt der Kirche, und seine Rechte in Kirchensachen beruhen auf seiner Landeshoheit. Daher wurde dieses System das Territorialsystem genannt. Nach ihm gab es nicht nur keinen Clerus im alten Sinne, sondern eigentlich auch keine Diener der Kirche, sie waren blosse Diener des Staats und konnten daher auch nicht als besonderer Stand die Rechte des Regenten beschränken. Nur dem Fürsten könne die höchste Kirchengewalt eigen sein, da ja der höchsten Gewalt im Staate alles unterworfen sein müsse, nach dem Grundsatz, den schon Hugo Grotius *De imperio summarum potestatum circa sacra* aufstellte. Dieses System, welches durch die völlige Unterordnung der Kirche unter den Staat der gerade Gegensatz zu dem hierarchischen ist, das den Staat der Kirche unterordnet, trug Thomasius besonders in mehreren seit dem Jahr 1692 erschienenen akademischen Schriften vor. Er ging dabei allerdings auf der durch die Reformation gebrochenen Bahn fort, verfolgte sie aber auch bis zu ihrem Extrem. Demungeachtet ist er mit Recht als Begründer des protestantischen Kirchenrechts anzusehen, und viele hergebrachte irrige Begriffe, wie z. B. über Ketzerei und Ketzerstrafen, Kirchenbann und Kirchenbusse, Ehesachen u. A., wurden von ihm von seinem neuen Standpunkt aus berichtigt. Gegen ihn hielt besonders Joh. Bened. Carpzov in Leipzig, der Hauptgegner der Pietisten, das ältere Episcopalsystem fest. Wichtiger aber war, dass bald nachher der hiesige Kanzler Christoph Matth. Pfaff (*De originibus juris eccles. veraque ejusdem indole Tub. 1719*) dem thomasischen Territorialsystem das sogenannte Collegialsystem entgegensetzte, nach dessen Princip die protestantischen Fürsten ihre Rechte in Kirchensachen nur darauf stützen können, dass sie ihnen von der Kirche, als einer in sich gleichen Gesellschaft, oder einem *collegium* mit eigenthümlichen Gesellschaftsrechten, übertragen worden sind. Man ging dabei auf den Begriff der Kirche zurück, sofern sie eine eigene selbstständige Gesellschaft ist, die in ihrer Gesammtheit über die Ausübung der Rechte, die sie hat, verfügen kann. Dieses von Pfaff mit historischer Gelehrsamkeit begründete System hält die Mitte zwischen den beiden andern, und ist daher ziemlich allgemein als die Grundlage des neuern protestantischen Kirchenrechts angenommen. Unstreitig kann das Recht protestantischer Regenten in Kirchensachen aus ihm begründet werden, aber es darf dabei nicht vergessen werden, dass die

Uebertragung der kirchlichen Gesellschaftsrechte an die Regenten, wovon diese Theorie spricht, in der Wirklichkeit nie stattfand, sondern zur Erklärung einer einmal bestehenden Thatsache nur gedacht wird. Nach diesen drei Systemen ist immer nur der einzelne Landesfürst Oberhaupt seiner Landeskirche, ein allgemeines Oberhaupt der Kirche und eine allgemeine Repräsentation derselben gab es nicht, nur die h. Schrift und gewisse symbolische Schriften waren die gemeinsamen Vereinigungspunkte. Was in Deutschland dafür gelten zu können schien, das *Corpus Evangelicorum*, der Körper der evangelischen Stände, oder das Directorium, war doch nur ein politisches Band der Einheit. Da die Reformation von Sachsen ausging, so hatten die Kurfürsten von Sachsen in den allgemeinen kirchlichen Angelegenheiten der Protestanten ein gewisses Recht der Aufsicht und Leitung. Gegen das Ende des 16. Jahrhunderts eigneten sich die Kurfürsten von der Pfalz, als die ersten unter den protestantischen Kurfürsten, dieses Recht an, und übten es auf mehreren Reichstagen aus. Während des dreissigjährigen Kriegs überliess man es Schweden, nachher kam es wieder an die Kurfürsten von Sachsen, sie konnten es aber, nachdem sie mit Annahme der polnischen Königskrone durch Friedrich August I. im Jahr 1697 zur katholischen Kirche übergetreten waren, nur durch einen Gesandten ausüben, der unabhängig von ihnen blos vom kursächsischen geheimen Rath seine Befehle erhielt. Auf diese Weise dauerte dieses Directorium fort bis zur Auflösung des deutschen Reichs im Jahre 1806.

Vierter Abschnitt.

Die Geschichte der reformirten Kirche.

Die reformirte Kirche musste bisher im Gegensatz gegen die lutherische öfters erwähnt werden, wir haben sie aber nur erst in der ersten Periode ihrer Entstehung kennen gelernt. Sie ist, wie die lutherische, von welcher sie in einigen Lehren sich unterscheidet, eine evangelische oder protestantische zu nennen, der allgemeine Name der reformirten aber, der ursprünglich gleichbedeutend ist mit evangelisch oder protestantisch, ist auf sie nicht unpassend übergegangen, da in ihr nicht ebenso alles von Einem Stifter aus-

ging, wie in der lutherischen. Der Name wurde, wie es scheint, zuerst in Frankreich gewöhnlich, wo man die Anhänger der in Deutschland begonnenen Reformation Lutheraner und Reformirte nannte, ohne damit noch einen Unterschied in Hinsicht der Lehre bezeichnen zu wollen. Sehr gebräuchlich, jedoch nur im gemeinen Leben, war in Frankreich der Name Hugenotten, über dessen Ursprung und Bedeutung schon oben (S. 219 f.) gesprochen worden ist [1]).

1. Die schweizerische Reformation seit Zwingli's Tod. Calvin.

Die Geschichte der schweizerischen Reformation, die die erste Grundlage der reformirten Kirche wurde, ist bis zum Tode Zwingli's in der allgemeinen Reformationsgeschichte erzählt worden. Indem wir nun hier an diesen Zeitpunkt die weitere Geschichte der reformirten Kirche anknüpfen, müssen wir eigentlich von einem zweiten Ursprung derselben ausgehen, da Calvin, auf welchen wir jetzt kommen, mit noch grösserem Rechte als Zwingli für den eigentlichen Stifter der reformirten Kirche zu halten ist. Johann Calvin, oder wie er eigentlich hiess, Chauvin, zu Noyon in der Picardie im Jahr 1509 geboren, widmete sich zuerst in Orleans und Bourges dem Studium der Rechtswissenschaft und der alten Sprachen, fasste aber frühzeitig auch reinere Religionsbegriffe auf. Einen nicht unbedeutenden Antheil an seiner Bildung und religiösen Richtung hatte unser schwäbischer Landsmann Melchior Volmar aus Rottweil, welcher damals in Bourges die griechische Sprache lehrte und ein vertrauter Freund Calvin's ward, später, als er Frankreich wegen seiner freieren religiösen Ansichten verlassen

1) Andere, wie selbst Henke, K.G. III. S. 370, leiten den Ursprung des Namens von einer falschen Aussprache des Wortes Eidgenossen ab, wesswegen man sie in einigen Gegenden auch Freiburger genannt habe. Es bezieht sich diess darauf, dass in Genf diejenigen, welche zur Zeit der Reformation im Gegensatz gegen die Herzoge von Savoyen, die Genf zu unterdrücken suchten, sich an die Cantone Bern und Freiburg anschlossen, Eidgenossen oder Eidgenots, hiessen. Wie weit diese Erklärung sich historisch begründen lässt, muss hier dahingestellt bleiben, im Ganzen möchte die obige, um so mehr da sie das Zeugniss von Zeitgenossen, wie Beza und Thuanus, für sich hat, den Vorzug verdienen.



musste, eine Anstellung auf der hiesigen Universität erhielt, zuerst als Lehrer der Rechtswissenschaft, dann der griechischen Literatur, ein ausgezeichneter Mann, der aus Schnurrer's Erläuterungen der württembergischen Kirchengeschichte und *Orat. acad.*, der fünften ihm gewidmeten Rede, näher kennen zu lernen ist. Auf dieselbe Weise, wie zu Bourges auf Calvin, wirkte er zu Orleans, wo er vorher Lehrer war, auf Theodor Beza ein, so dass unsere Universität, wie durch Wyttenbach zu Zwingli, durch Melanchthon zu Luther, durch ihn auch zu den beiden berühmten Reformatoren Calvin und Beza in nähere Beziehung gekommen ist. Calvin sah sich bald wegen freimüthiger Aeusserungen über Religion veranlasst, Paris, wo er sich aufhielt, und Frankreich zu verlassen. Er begab sich nach Basel, wo er mit Capito und Grynäus in Verbindung kam, und im Jahr 1535 seine berühmte *Institutio religionis christianae* herausgab. Als er im Jahr 1536 auf einer Reise nach Genf kam, wurde er daselbst von dem Prediger Wilhelm Farel, der in Verbindung mit Peter Viret gerade damals in Genf der reformirten Partei das Uebergewicht über die katholische verschafft hatte, gleichsam mit Gewalt zurückgehalten. Er musste zwar im Jahr 1538 Genf wieder verlassen, weil er durch seine strenge Kirchenzucht den sogenannten Libertinern, einer ungebundenen Volkspartei, sehr verhasst geworden war, wurde aber im Jahr 1541 von dem Genfer Rath wieder zurückgerufen, und wirkte nun mit um so unumschränkterem Ansehen in Genf, das nun, besonders nachdem es im Jahr 1558 durch Calvin's Bemühungen eine Universität erhalten hatte, der Hauptsitz und die Pflanzschule der reformirten Lehre in der neuen Gestalt, die Calvin ihr gab, wurde. Ungeachtet der abstossenden Härte, die seine Lehre von der unbedingten Gnadenwahl hatte, und des lauten Widerspruchs, welchen ihr in Genf selbst Gegner, wie Sebastian Castellio (eigentlich Chatillon), entgegensetzten, drang doch Calvin's kräftiger Geist durch, und Zwingli's milderer Lehrbegriff wurde selbst in der Schweiz verdrängt. Im Jahr 1549 schloss er mit den züricher Theologen, an deren Spitze Heinrich Bullinger stand, einen Vergleich, den sogenannten *Consensus Tigurinus*, durch welchen sie seiner Abendmahlslehre beitraten. Durch den *Consensus Pastorum Genevensium*, der im Jahr 1551 zu Stande kam, wurde sodann auch seine Prädestinationslehre symbolische Lehre der Schweiz, und später, im Gegensatz gegen mil-

dere Vorstellungen, die die reformirten Theologen in Frankreich aufstellten, durch die *Formula Consensus ecclesiarum Helveticarum* bestätigt, die Heidegger, Professor der Theologie in Zürich, im Jahr 1675 im Namen der schweizer Theologen verfasste und die schweizerische Kirche als symbolische Schrift annahm. Calvin endigte sein thätiges, einflussreiches Leben im Jahre 1564, ein Mann von seltener Gelehrsamkeit, feiner, vielseitiger Bildung, scharfem, durchdringendem Geist, kräftigem aber strengem Charakter, vollkommen würdig, den übrigen Häuptern der Reformation zur Seite zu stehen, an Schärfe des Geistes zum Theil ihnen noch überlegen. In seinem Sinne wirkte noch lange nach Calvin's Tode der ihm an Geist, Gelehrsamkeit und Bildung sehr nahe stehende Theodor Beza, zu Vezelay in der Bourgogne im Jahr 1519 geboren, mehrere Jahre Lehrer der griechischen Sprache zu Lausanne, hierauf Calvin's College zu Genf. Er war der thätigste Gehülfe Calvin's, um den calvinischen Lehrbegriff zu befestigen, und Genf zu dem Ruhm und Einfluss eines zweiten Wittenberg zu erheben.

2. Die reformirte Kirche in Deutschland und den Niederlanden.

In Deutschland hatte man sich zwar überall, wo man sich für die Reformation entschied, auch für die lutherische Lehre erklärt, in der Folge aber, nachdem der Abendmahlsstreit die Differenz der Ansichten mehr hervorgestellt hatte, wandten sich einige deutsche Fürsten und Länder der reformirten Lehre zu; die schweizerische Lehre empfahl sich durch ihre einfachere, begreiflichere Form, die lutherischen Theologen stiessen durch ihre ungestümme Polemik und harte Ansicht von sich zurück. Dieser Beweggrund war es wenigstens, der in der Pfalz, wo unter dem Kurfürsten Friedrich II. im Jahr 1545 der Anfang gemacht worden war, die lutherische Reformation einzuführen, eine Religionsveränderung bewirkte. Die ärgerlichen Streitigkeiten über die Abendmahlslehre, welche Tilemann Hesshus zu Heidelberg erregte, bestimmten den Kurfürsten von der Pfalz, Friedrich III., nach einem von Melanchthon eingeholten Gutachten, den schweizerischen Cultus und den calvinischen Lehrbegriff über das Abendmahl einzuführen. Sein Sohn und Nachfolger Ludwig stellte zwar als eifriger Lutheraner im Jahr 1576 die alte Ordnung wieder her, aber schon im Jahr

1583 erklärte der Pfalzgraf Johann Casimir, der die vormundschaftliche Regierung erhielt, die reformirte Religion wieder für die Landesreligion, und seitdem blieb sie es in der Kurpfalz. Die Bedrückungen und Kränkungen, welche die Lutheraner bei der Wiedereinführung der reformirten Religion erfuhren, waren sehr störend für das Verhältniss der beiden Religionsparteien in der Pfalz. Dem Vorgang Johann Casimir's folgte im Jahr 1588 der Pfalzgraf Johann I. von Zweibrücken, und im Jahr 1596 der Fürst Johann Georg von Anhalt Dessau. Auch in den nassauischen Ländern ging man zur reformirten Lehre über, und hier wie im Anhalt'schen war es hauptsächlich der in der lutherischen Kirche bei der Taufe noch gewöhnliche Exorcismus, welcher Anstoss erregte und durch seine Abschaffung zur Einführung des reformirten Bekenntnisses Anlass gab. In Hessen-Cassel begünstigte der Landgraf Moriz, der selbst gelehrte theologische Kenntnisse besass, in der Ueberzeugung, dass der Unterschied zwischen beiden Religionsparteien nicht sehr bedeutend sei, die reformirte Lehre, und im Jahr 1604 trat er zu derselben über. Es wurde in seinem Gebiet wie in der Pfalz, wo im Jahr 1562 der berühmte Heidelberger Katechismus erschien, ein neuer Katechismus eingeführt, und die theologischen Lehrstellen auf der Universität Marburg erhielten Reformirte. Eine wichtige Eroberung schien die reformirte Religion an dem Kurfürsten Johann Sigmund von Brandenburg zu machen, der sich im Jahr 1614 zu ihr bekannte, wohl nicht, wie man ihm Schuld gab, nur aus einem politischen Grund, um in dem Erbfolgestreit über die Jülich'schen Länder den Beistand von Holland zu erhalten, sondern aus eigener Ueberzeugung. Allein der Uebertritt bezog sich blos auf die Person des Kurfürsten und das Fürstenhaus, das Land blieb lutherisch, aber es entstand nun ein gespanntes Verhältniss zwischen der reformirten Hofkirche und der lutherischen Landeskirche; indess hatten Lutheraner und Reformirte gleiche bürgerliche Rechte. Auch sonst gewann die reformirte Religion noch da und dort in Deutschland Eingang, wie z. B. in der Stadt Bremen, wo sie am Ende des 16. Jahrhunderts nach manchen, durch den Abendmahlsstreit erregten, bürgerlichen Unruhen das Uebergewicht erhielt, und durch calvinistische von andern Orten verwiesene Lehrer sich befestigte.

Dass ausserhalb der Schweiz und Deutschland die reformirte

Lehre zunächst in den Niederlanden den Vorzug vor der lutherischen erhielt, erklärt sich wohl am natürlichsten aus der Verwandtschaft, welche in Hinsicht des Volkscharakters und der Verfassung zwischen der Schweiz und den Niederlanden stattfand. Die Reformation wurde hier, wie schon früher bemerkt wurde, gleich anfangs mit Theilnahme aufgenommen, aber auch schon Karl V. suchte ihr durch Gewalt und Grausamkeit und selbst durch die Schrecknisse der Inquisition zu begegnen. Noch rücksichtsloser verfuhr der finstere Philipp II. Die empörenden Maassregeln, die er durch die Blutgier der Inquisition zur Ausrottung der Ketzerei ergriff, hatten den verzweiflungsvollen Aufstand zur Folge, in welchem sieben nördliche Provinzen, die sich im Jahr 1579 durch die Utrechter Union vereinigten, sich von der spanischen Herrschaft losrissen und ihre Unabhängigkeit behaupteten. Je mehr die Utrechter Union und die Unabhängigkeit des Freistaats sich befestigte, desto entschiedener nahm man die Lehre und Verfassung der reformirten Kirche an. Man nannte zwar auch in den Niederlanden die Anhänger der Reformation Lutheraner, aber schon die erste niederländische Confession, die im Jahr 1561, als die kleinen protestantischen Gemeinden in den Niederlanden nur noch heimlich ihre Prediger hatten, von einigen derselben verfasst wurde, und später bei den Reformirten in den Niederlanden allgemeines Ansehen erhielt, die *Confessio Belgica*, drückt den Lehrbegriff der reformirten Kirche aus. Die Verbindungen, in welchen die Niederlande mit den Reformirten in Frankreich, in der Schweiz und in England standen, mussten sie dem reformirten Lehrbegriff, zu welchem sich überdiess auch Wilhelm von Oranien, der sich um die Befreiung des Landes so verdient gemacht hatte, bekannte, um so mehr zuführen. Neben der belgischen Confession wurde auch der Heidelberger Katechismus allgemeiner eingeführt. So sehr der politische Freiheitssinn und die Unabhängigkeit der Niederländer auch die Religionsfreiheit und Duldsamkeit begünstigen zu müssen schien, so zeigen doch manche Erscheinungen das Gegentheil. Die Unduldsamkeit gegen Meinungen, die von dem öffentlich angenommenen Lehrbegriff abwichen, erregte heftige Streitigkeiten, die durch das Einschreiten der Regierung und die Unbestimmtheit des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat, worauf man auch von den theologischen Streitigkeiten immer zurückgeführt wurde, noch heftiger und nachtheiliger

wurden. Der bedeutendste Streit, der in der niederländischen Kirche entstand, und in welchem hauptsächlich auch das Recht der Obrigkeiten, sich in kirchliche Angelegenheiten und besonders theologische Verhandlungen einzumischen, zur Sprache kam, ist der Streit der Gomaristen und Arminianer, der auf der berühmten Synode zu Dordrecht im Jahr 1618 entschieden wurde. Davon wird, da die Arminianer eine eigene Secte bildeten, schicklicher an einem andern Orte die Rede sein.

3. Die reformirte Kirche in Schottland und England.

Nirgends eröffnete sich der reformirten Lehre und Kirche ein wichtigeres Gebiet, als in Britannien, aber nirgends wurde auch der Boden, auf welchem sie sich festsetzte, der Schauplatz so vielfacher und heftiger Bewegungen, wie hier. England und Schottland traten der reformirten Religion bei, Schottland aber kam in die nächste Verbindung mit dem Hauptsitze derselben, Genf.

In Schottland, wo zu Anfange der Reformation noch einheimische Könige aus dem Hause Stuart herrschten, waren Luther's Grundsätze schon im Jahr 1524, da Jacob V. die Regierung antrat, bekannt. Diess erweckte in Patrik Hamilton, einem jungen Schotten aus einem dem königlichen Hause verwandten Geschlecht, den Entschluss, nach Wittenberg zu reisen. Nach seiner Rückkehr trug er die zu Wittenberg und Marburg kennen gelernte reinere evangelische Lehre vor, wurde aber durch die verrätherische Hinterlist des Erzbischofs Jacob Beatoun, der mit Hilfe eines Dominicaners seine Grundsätze ausforschte, in's Gefängniss geworfen, als Ketzer zum Tode verurtheilt und im Jahr 1528 verbrannt. Der Eindruck, welchen dieser Märtyrertod machte, war der Sache der Reformation in Schottland sehr günstig, ihre Lehren verbreiteten sich sehr schnell weiter, aber ihre Anhänger wurden strenge verfolgt. Der heftigste Gegner der Protestanten war der Cardinal und Erzbischof David Beatoun (der Nachfolger des Jac. Beatoun), von dem Adel aber bekannten sich Mehrere zu der protestantischen Lehre. Die Verhältnisse, welche nach dem Tode Jacob's V. im Jahr 1542 eintraten, schienen anfangs dem Protestantismus nicht ungünstig zu sein. Jacob hinterliess nur eine Tochter, die erst wenige Tage vor seinem Tode geborne Maria Stuart. Der Graf Arran, der die vormundschaftliche Regierung erhielt, war dem Protestantismus

geneigt und begünstigte ihn als Regent. Ebenso günstig war dem Protestantismus, dass der König von England, Heinrich VIII., um Schottland mit England zu vereinigen, einen vom schottischen Parlament im Jahr 1543 bestätigten Ehevertrag zwischen seinem Sohne Eduard und der Prinzessin Maria Stuart zu Stande brachte. Dagegen bildete aber der Cardinal Beatoun, indem er an die Gefahr erinnerte, die der Freiheit der schottischen Nation durch die Verbindung mit England drohe, eine sehr mächtige katholische Partei, welche endlich selbst den Regenten Arran auf ihre Seite herüberzog. Er schwur seinen Protestantismus ab, und die Protestanten wurden wieder verfolgt. Viele derselben wurden verbrannt, unter ihnen auch Georg Wishart, einer der edelsten Männer und eifrigsten Protestanten. Gegen den Cardinal Beatoun entstand zwar eine Verschwörung, durch welche er das Leben verlor. Allein dieser Partei gegenüber, die Heinrich unterstützte, schloss sich nun der Regent Arran an Frankreich an. Die Ehe der Maria Stuart mit Eduard wurde aufgegeben, und im Jahr 1548 im Parlament beschlossen, Maria Stuart in Frankreich unter dem Schutze des Königs Heinrich II. erziehen zu lassen. Die Verfolgungen gegen die Protestanten erneuerten sich seit dem Jahr 1550, und ihre Lage wurde um so bedenklicher, da im Jahr 1554 die verwittwete Königin von Schottland, eine Schwester der Herzoge von Guise und des Cardinals von Lothringen, die Regentschaft übernahm. Unter diesen Bewegungen hatte sich bereits der eigentliche Reformator Schottlands für seinen Beruf gebildet, der Schotte Johann Knox, der im Jahr 1505 geboren und früh gewonnen für die reformirten Grundsätze, sich seit dem Jahr 1542 offen zu der protestantischen Lehre bekannte, aber auch von dem Cardinal Beatoun als Ketzer verdammt wurde, und sich flüchten musste. Nach der Ermordung des Cardinals hielt er sich zu der Partei der Verschworenen, und predigte mit grossem Eindruck die protestantische Lehre. Einige Jahre nachher begab er sich nach Genf, wo er mit Calvin in vertraute Verbindung kam, und unter seiner Leitung seine Studien fortsetzte. Auf Calvin's Rath nahm er im Jahr 1554 eine Predigerstelle bei einer Gemeinde englischer Protestanten an, die sich nach Frankfurt a. M. geflüchtet hatte, blieb jedoch nur kurze Zeit daselbst. Nachrichten, die er aus Schottland erhielt, bestimmten ihn, von Genf, wo er wieder war, in sein Vaterland zurückzukehren. Seine Pre-

digten machten auf's neue starken Eindruck, und er arbeitete nun besonders darauf hin, den Protestantismus, der noch immer zu sehr mit dem Katholicismus verbunden war, schärfer und bestimmter von diesem loszutrennen. Selbst die Regentin suchte er durch einen freimüthigen Brief, welchen er an sie schrieb, von der Nothwendigkeit einer Reformation zu überzeugen, sie nahm ihn jedoch mit Verachtung auf, und liess überhaupt für die Zukunft nichts Gutes hoffen, ob sie gleich damals politische Gründe hatte, die Protestanten zu schonen. Im Jahr 1556 ging Knox nach Genf zurück, da ihn die dortige englische Gemeinde zu ihrem Prediger wählte. Unter dem Volk und Adel liess er eine so starke Partei zurück, dass der katholische Clerus erst nach seiner Entfernung seine Rache dadurch gegen ihn auszulassen wagte, dass er ihn zu Edinburg im Bilde als Ketzer verbrannte. In dieser Zeit, in welcher die Vermählung der Maria Stuart mit dem französischen Dauphin vollends eingeleitet wurde, blieb Knox in beständiger Verbindung mit seinen Glaubensbrüdern in Schottland, und ermuthigte sie durch Briefe und Schriften. Auf ihre Aufforderung entschloss er sich zur Rückkehr in sein Vaterland. Da er aber auf der Reise erfuhr, dass der Eifer der Protestanten in Schottland ziemlich erkaltet sei, so erinnerte er die Edelleute, die seine Rückkehr gewünscht hatten, in einem sehr nachdrücklichen Schreiben an ihre Pflicht, nicht auf halbem Wege stehen zu bleiben, und stellte ihnen die Wichtigkeit vor, welche die Reformation als Nationalsache habe. Der Brief hatte die Wirkung, dass jetzt, im Jahr 1557, ein protestantischer Bund geschlossen wurde, der sich in einer Urkunde verpflichtete, die Sache Christi bis zum Tode zu vertheidigen. Er nannte sich die Congregation. Da der katholische Clerus fortfuhr, protestantische Prediger dem Feuer zu übergeben, so verlangte die Congregation in einer Bittschrift von der Regentin die Suspension aller Parlamentsacten zur Bestrafung der Ketzer, bis eine allgemeine Synode die Religionsstreitigkeiten entschieden hätte. Die Regentin antwortete damals ausweichend; sobald aber das Parlament die Ehe ihrer Tochter mit dem Dauphin förmlich anerkannt hatte, äusserte sich sogleich der dem Protestantismus nachtheilige Einfluss, welchen ihre Brüder, die Herzoge von Guise, auf sie hatten. Sämmtlichen protestantischen Predigern wurde mit der Verbannung aus Schottland gedroht. Da aber um eben diese Zeit Knox in Schottland ankam, und durch das

Feuer seiner Beredtsamkeit gegen den Katholicismus entflammte, so entstanden nun offene aufrührerische Bewegungen. Die Denkmäler des Katholicismus, Kirchen und Klöster wurden mit Gewalt zerstört, und ein schottisch-französisches Kriegsheer stand schon einem protestantischen entgegen. Die angeknüpften Friedensunterhandlungen vereitelte der Tod des Königs von Frankreich und die Erhebung des Gemahls der Maria Stuart auf den französischen Thron. Nachdem die Truppen der Congregation sogar Edinburg eingenommen und geplündert hatten, wurde ein Tractat geschlossen, nach welchem die Protestanten Edinburg räumen und sich aller Gewaltthätigkeiten enthalten sollten, die Regentin aber den Bewohnern von Edinburg die freie Wahl der Religion und den Protestanten Sicherheit vor Störung ihres Gottesdienstes bis zu einem bestimmten Termin versprach. Die Protestanten hatten in Edinburg weit das Uebergewicht, die Regentin durfte nicht einmal bei ihrem Gottesdienste eine Messe halten lassen. Endlich ging die Congregation, da die Gegenpartei neue Verstärkungen aus Frankreich erhalten hatte, sogar so weit, dass sie im Namen der Königin Maria Stuart die Regentin bis zum nächsten Parlament für suspendirt erklärte. Die Congregation hatte damals schon eine Verbindung mit der Königin Elisabeth von England eingegangen, welche, ungeachtet sie Knox's Grundsätze und Handlungsweise nicht ganz billigte und einen Krieg zu vermeiden wünschte, doch um das Uebergewicht der Franzosen in Schottland zu verhindern, nicht nur die schottischen Protestanten mit Geld unterstützte, sondern im Jahr 1560 sogar Truppen in Schottland einrücken liess. In demselben Jahr, in welchem auch die Regentin starb, wurde ein Vertrag unterzeichnet und in demselben festgesetzt, dass die französischen und englischen Truppen Schottland verlassen, und die Stände des Reichs innerhalb einer bestimmten Zeit alle Angelegenheiten des Reichs in Ordnung bringen sollten. Noch im Jahr 1560 versammelte sich das Parlament. Die Protestanten hatten in demselben das entschiedene Uebergewicht. Es wurde zur Untersuchung der Religionssachen eine Commission gewählt, und dem Parlament ein Plan zur Befestigung der Reformation übergeben, aus welchem die vom Parlament bestätigte schottische Confession hervorging, die in mehreren Punkten calvinisch ist. Auf eine von Knox abgefasste heftige Petition wurde sodann durch einen Parlamentsschluss das Papsthum und der Katholicismus

in Schottland für abgeschafft erklärt. Alle, welche Messen halten, oder dabei gegenwärtig seien, sollten das erstemal mit der Confiscation des Vermögens, das zweitemal mit der Verbannung und das drittemal mit dem Tode bestraft werden. Der katholische Clerus wagte keinen Widerspruch, blieb aber immer noch im Besitz seiner Würden und Einkünfte. Neben der Confession wurde zugleich auf Befehl des schottischen Regierungsraths von einigen Predigern auch ein sogenanntes Disciplinbuch verfasst, das die Grundsätze über Kirchenverfassung, Cultus und Kirchenzucht enthielt. Alle diese Verfügungen sollte die Königin bestätigen. Sie war dazu nicht sehr geneigt, aber um dieselbe Zeit starb ihr Gemahl, und sie verliess nun Frankreich, um die Regierung ihres Reichs selbst zu übernehmen. Sie erklärte bei ihrer Ankunft den Protestanten, dass sie in Regierungssachen vorzüglich ihrem Rathe folgen werde, und benahm sich gegen sie mit Schonung und Vorsicht. Allein das Volk liess nicht einmal die Messe in ihrer Hofkapelle ungestört, und Knox verlangte laut, dass das gegen die Messe gegebene Parlamentsgesetz ohne Ausnahme beobachtet werden müsse. Er und andere protestantische Geistlichen sahen darin nur die Absicht, den Katholicismus wieder einzuführen und predigten daher ohne Scheu Grundsätze, die das Volk zum Aufruhr reizen mussten. Da die Güter, von welchen die protestantischen Geistlichen ihren Gehalt bekommen sollten, noch immer in den Händen des katholischen Clerus waren, so sorgte die Königin für eine Besoldung der protestantischen Geistlichen, aber sie war nur gering, und die Unzufriedenheit dauerte auch desswegen fort. Doch noch weit mehr verschlimmerte sich die Lage der Königin, als sie im Jahr 1566 in Verdacht kam, dass ihr zweiter Gemahl, der von ihr zum König erklärte Lord Darnley, mit ihrem Vorwissen von ihrem Liebhaber ermordet worden sei, welchen sie nachher heirathete. Sie zog sich dadurch allgemeinen Hass zu, der Adel schloss zur Beschützung des jungen Prinzen, der in Gefahr schien, einen Bund, beide Parteien griffen zu den Waffen, und die Königin sah sich genöthigt, sich selbst den protestantischen Lords zu übergeben. Sie hoffte ihre Würde werde geachtet, allein sie wurde in strenge Verwahrung gebracht und musste auf ihre Krone Verzicht thun. Es wurde nun beschlossen, dass künftig jeder König von Schottland vor seiner Krönung die Aufrechterhaltung der im Reiche bestehenden Religion beschwören

müsse, zugleich wurden die Verhältnisse des protestantischen Clerus genauer und vortheilhafter bestimmt, und die Regentschaft übernahm jetzt der Graf von Murray, der Freund von Knox, und der erklärte Verfechter des Protestantismus. Indess hatte Maria doch noch viele Anhänger, mit deren Hilfe sie Gelegenheit fand, aus dem Gefängniss zu entfliehen, allein sie vertauschte nur eine Gefangenschaft mit der andern, als sie nach der unglücklichen Schlacht bei Longside im Jahr 1568 sich der Königin Elisabeth in die Arme warf, bis sie zuletzt, wie bekannt ist, als Opfer der Eifersucht und des Hasses der Elisabeth unter dem Beile des Henkers fiel, im Jahr 1587. In Schottland dauerte noch lange ein unruhiger, schwankender Zustand der Dinge fort. Nicht nur waren die beiden politischen Parteien, die der gefangenen Königin Maria Stuart und die Protestanten, in beständigem Kampfe mit einander begriffen, sondern es entstanden jetzt auch neue Streitigkeiten wegen der Form der kirchlichen Verfassung. Die katholischen Bischöfe waren bisher noch immer, ungeachtet die Verrichtungen ihres geistlichen Amts aufgehört hatten, Mitglieder des Parlaments geblieben. Da sie allmälig ausstarben, so mussten ihre Stellen der Verfassung des Reichs zufolge ersetzt werden. Man berief zuerst protestantische Geistliche als Nominalbischöfe in's Parlament, im Jahr 1572 aber wurde von einer Zusammenkunft von Protestanten zu Leith beschlossen, das Episcopat solle wieder hergestellt werden: es sollten nicht blos Superintendenten, sondern auch Bischöfe sein, gemäs den Verhältnissen der schottischen Kirche. Diess erregte bald Anstoss. Andr. Melvil, ein gelehrter Schotte, bisher Professor zu Genf, kehrte nach Schottland zurück und brachte mit Calvin's Grundsätzen auch den Widerwillen gegen das Episcopat mit. In der Generalversammlung, von welcher im Jahr 1575 die traurige Lage in Erwägung gezogen wurde, in welche die schottische Kirche durch die Habsucht des damaligen Regenten, des Grafen Morton, versetzt war, hielt auf Melvil's Veranlassung ein Mitglied eine Rede, in welcher die ursprüngliche Gleichheit unter den Dienern der christlichen Kirche als die im Wort Gottes vorgeschriebene Verfassung der Kirche, und das Episcopat als die Quelle der grössten Uebel dargestellt wurde. Eine Commission, deren Mitglied Melvil selbst war, wurde niedergesetzt, um die Rechtmässigkeit des Episcopats zu prüfen, sie wagte aber nicht, auf Aufhebung desselben anzutragen. Seit dem

Jahr 1578 aber, in welchem der junge König Jacob VI., der Sohn der Maria Stuart, von seinem Lehrer Buchanan in freien politischen Grundsätzen erzogen, die Regierung antrat, geschahen ernstliche Schritte zur Einführung der presbyterianischen Verfassung. Die Presbyterianer hatten das Uebergewicht und die Generalversammlung im Jahr 1581 erklärte das Episcopat für eine dem Wort Gottes widersprechende Erfindung menschlicher Thorheit. Der König bestätigte die Beschlüsse dieser Versammlung im Allgemeinen, und es wurden Presbyterien eingeführt. Allein es geschah diess ohne Genehmigung des Parlaments, und der König selbst wurde bald der zu freien Tendenz der Presbyterianer abgeneigt. Im Jahr 1586 vereinigte man sich über einige, nachher von der Generalversammlung bestätigte Artikel, nach welchen mit dem Namen eines Bischofs im Wort Gottes eine besondere Würde verbunden sein sollte, und Presbyterianismus und Episcopat mit einander vermischt wurden. Da jedoch der König wieder mehr Vorliebe für die Presbyterianer gewann, so wurde endlich im Jahr 1592 durch eine Acte des Parlaments die presbyterianische Form der Kirchenverfassung mit ihren Generalversammlungen, Synoden, Presbyterien und Sessionen für legal erklärt. Die Rechte dieser Collegien wurden bestimmt und alle mit dieser Einrichtung streitende Acten aufgehoben. In Hinsicht der Verhältnisse des Clerus als Reichsstandes setzte im Jahr 1597 das Parlament durch eine Acte fest, dass solche Pastoren, welche der König zu Bischöfen, Aebten und andern Prälaten ernennen würde, im Parlament Stimmen haben sollten, dass alle erledigten Bisthümer jetzt und in Zukunft vom Könige wirklich Predigern und Kirchendienern gegeben werden sollen. Der König zog hierüber noch die Generalsynode zu Rathe, und diese erklärte im Jahr 1598, es sei für das Wohl der Kirche nothwendig, dass der Clerus als dritter Stand des Reichs im Parlament Sitz und Stimme habe, und wie in alten Zeiten durch 51 geistliche Mitglieder repräsentirt werde. Es gab also zwar Bischöfe und Aebte, aber als blosse Parlamentsmitglieder, ohne kirchliche Bedeutung. Wenige Jahre darauf, nach dem Tode der Elisabeth, im Jahr 1603 erfolgte die Vereinigung Schottlands mit England, unter dem gemeinschaftlichen König Jacob VI., der nun in England Jacob I. hiess. Knox selbst, der an der Reformation Schottlands, und zwar nach der Lehr- und Verfassungsform der reformirten Kirche, so grossen

Antheil hatte, war schon im Jahr 1573 gestorben. An Eifer für den evangelischen Glauben, an Hass gegen alles Katholische, an Muth und Unerschrockenheit konnte er mit Luther verglichen werden, aber die gewaltsamen Zerstörungen und Aufstände, zu welchen er aufreizte, und seine Grundsätze über den Gehorsam gegen den Regenten waren nicht in Luther's Sinn.

Die Geschichte der Reformation Englands ist bis zum Tode Heinrich's VIII. schon in der allgemeinen Reformations-Geschichte erzählt worden. Es fehlte ihr noch die gehörige Festigkeit, und man hatte sich bisher mehr nur vom Papstthum, als vom Katholicismus losgesagt. Einen entschiedeneren Gang nahm dagegen die Reformation unter Eduard VI., einem Sohne Heinrich's von seiner dritten Gemahlin, Johanna Seymour. Da er erst neun Jahre alt war, so wurde eine Regentschaft niedergesetzt, die aus protestantischen und katholischen Mitgliedern bestand. Aber Cranmer war der erste unter ihnen, und der Graf von Hertford, der unter dem Titel eines Protector Präsident der Regentschaft war, mit ihm einverstanden: der junge König selbst wurde ganz nach protestantischen Grundsätzen erzogen. Im Jahr 1547 liess Cranmer eine allgemeine Visitation der Kirchen und Prediger vornehmen, die hauptsächlich den Zweck hatte, dem geistlichen Stande mehr Ansehen und Wirksamkeit zu verschaffen, zugleich wurde vom Parlament das alte Statut der sechs Artikel aufgehoben, die Feier des Abendmahls unter beiden Gestalten, die Abschaffung der Messe und des Cölibats beschlossen und das Supremat des Königs in der Kirche auf's neue erklärt. Im folgenden Jahr wurde die Liturgie einer Reform unterworfen, dabei jedoch der Grundsatz befolgt, das Alte so viel möglich beizubehalten, und sich besonders die Gebräuche der ältesten Kirche zum Muster zu nehmen. Daraus entstand unter dem Namen Book of Common Prayer eine neue Liturgie, die nachher in einer neuen Ausgabe vom Parlament bestätigt und allgemein eingeführt wurde. Nach diesen Anordnungen, die das Bedürfniss zuerst zu erheischen schien, dachte man nun auch an eine genauere Bestimmung des Lehrbegriffs und die Beförderung der theologischen Gelehrsamkeit, und berief in dieser Absicht auswärtige protestantische Theologen, nach Cambridge im Jahr 1549 die beiden Strassburger Professoren, den bekannten Reformator Bucer und den hebräischgelehrten Fagius, nach Oxford die beiden Italiener Petrus Martyr

Vermilio und Bernhard Occhino. Im Jahr 1551 wurde sodann der genauer bestimmte Lehrbegriff der englischen Kirche in den 42 Artikeln aufgestellt, die hauptsächlich von Cranmer verfasst, unter der Auctorität des Königs bekannt gemacht wurden. Die dogmatischen Bestimmungen derselben waren im Ganzen mehr melanchthonisch als lutherisch oder calvinisch.

Dieser ruhige und methodische Fortgang der englischen Reformation erlitt eine störende Unterbrechung durch den Tod des Königs Eduard VI. im Jahr 1553, der jetzt die Prinzessin Maria, Tochter Heinrich's VIII. von seiner ersten Gemahlin, auf den Thron brachte, eine erklärte Gegnerin des Protestantismus, welchen sie von Herzen hasste, da sie ihn nur als das Mittel betrachtete, durch welches Heinrich von seiner rechtmässigen Gemahlin geschieden werden sollte, und als die Ursache aller Misshandlungen, die ihre unglückliche Mutter erdulden musste. Sie hatte zwar versprochen, im Zustande der Kirche nichts zu ändern, aber bald verkündigten alle ihre Handlungen die entschiedene Absicht, den Protestantismus zu stürzen und den Katholicismus wiederherzustellen. Der Bischof von Winchester, Gardiner, der als Hauptgegner der Reformation gefangen sass, wurde zum Lord-Kanzler ernannt, Cranmer, weil er sich gegen die Wiedereinführung des katholischen Cultus erklärte, gefangen gesetzt, viele Protestanten verliessen ihr Vaterland. Das Parlament, mit Mitgliedern besetzt, die der Königin ergeben waren, widerrief alle unter Eduard VI. gegebenen Verordnungen über die Religion, und schon liess sich die Königin in Unterhandlungen mit dem Papste ein, um die englische Kirche seiner Oberhoheit wieder zu unterwerfen. Dieser letztere Schritt, und die Verbindung der Königin mit Philipp, dem Sohne Kaisers Karl V., erregte bei der englischen Nation grosse Unzufriedenheit, die Königin liess sich aber dadurch von der weitern Ausführung ihres Unternehmens nicht abhalten. Es erschien der Cardinal Polus als päpstlicher Legate mit dem Auftrag, die englische Nation in die Gemeinschaft der katholischen Kirche wieder aufzunehmen, und das Parlament war knechtisch genug, die Königin und ihren Gemahl knieend um ihre Fürbitte bei dem Legaten zu bitten, dass er dem Königreiche die Absolution ertheile und es mit dem Papste wieder aussöhne. Alles, was gegen den römischen Stuhl beschlossen worden war, wurde nun förmlich vom Parlament widerrufen. Der Cardinal Polus selbst,

der dem königlichen Hause verwandt, von Heinrich VIII. sehr geschätzt war, hierauf aber wegen seines Widerspruchs gegen die Ehescheidung des Königs sich den Hass desselben zugezogen und sich aus England nach Rom entfernt hatte, war für mildere Maassregeln, die Königin aber verfuhr mit immer grösserer Grausamkeit. Mit schonungsloser Strenge wurden die Protestanten verfolgt und haufenweise als Ketzer verbrannt. Dasselbe Schicksal hatte endlich auch Cranmer. Er sass schon lange gefangen, man suchte ihn lange vergeblich zu einem Widerruf zu bringen, endlich schwur er den Protestantismus ab, und bekannte sich zum Papstthum und Katholicismus. Als ihm aber demungeachtet als dem Haupturheber der Ketzerei das Todesurtheil angekündigt und vor der Vollziehung desselben auf eine höchst höhnische Weise eine Leichenrede gehalten und eine Wiederholung seines Widerrufs abgefordert wurde, nahm er denselben zurück, und starb, indem er sich nun erst zur Seelenstärke ermannte, den Feuertod im Jahr 1556. Zum Glück starb die Königin, die sich immer mehr ihrem finstern Sinn hingab, und nur durch die völlige Ausrottung des Protestantismus befriedigt werden zu können glaubte, schon im J. 1558, und ihre Nachfolgerin wurde die wegen ihrer protestantischen Gesinnung dem Tode kaum entgangene Elisabeth, die Tochter Heinrich's VIII. von seiner zweiten Gemahlin, Anna von Boleyn, die schon desswegen ein ihrer Vorgängerin ganz entgegengesetztes Interesse hatte.

Elisabeth war entschlossen, den Protestantismus wiederherzustellen, wollte aber zugleich, wie es ihrer Neigung gemäss war, der Religion mehr äussern Glanz und Schmuck, mehr Pracht und Feierlichkeit geben, Altes und Neues so viel möglich verbinden, und überhaupt eine gewisse Weite offen lassen, um Alle vereinigen zu können. Vor allem aber liess sie durch das Parlament im Jahr 1559 der Krone die alte Gerichtsbarkeit über die kirchlichen und geistlichen Angelegenheiten wiederherstellen und fremde Gewalt abschaffen. Sie erhielt dadurch dieselbe kirchliche Gewalt, die Heinrich VIII. sich zugeeignet hatte, indem er die päpstliche Gewalt auf sich übertrug, und hiess, wenn auch nicht das Oberhaupt, doch die oberste Regentin der Kirche, welcher alle, die ein geistliches oder weltliches Amt bekleideten, den Suprematseid leisten mussten. Um die gewünschte Gleichförmigkeit in dem Gottesdienst zu bewirken, übertrug sie einer Commission von Theologen eine Prüfung des

Commonprayerbook. Es wurden einige wenige Veränderungen vorgenommen und vom Parlamente bestätigt, worauf dann die sogen. Uniformitätsakte, oder Verordnungen wegen der Gleichförmigkeit des gemeinen Gebets und Gottesdienstes in der Kirche und der Verwaltung der Sakramente, gegeben wurden. Die Bischöfe wollten sich weder zu dem Suprematseid, noch zur Annahme der Uniformitätsakte verstehen, sie wurden ihrer Aemter entsetzt, doch fügten sich nachher viele. Aber grössere Schwierigkeiten als die Papisten verursachten jetzt die sogenannten Puritaner. Unter der Regierung der Maria waren viele Protestanten ihres Glaubens wegen ausgewandert, die zu Frankfurt am Main, Strassburg, Genf, Basel, Emden sich in Gemeinden vereinigten. Schon hier entstanden Zwistigkeiten unter ihnen, da einige die unter Eduard in England eingeführte Cultus- und Verfassungsform beibehielten, andere aber einen nach Genfer Weise noch einfacheren von allen katholischen Gebräuchen gereinigten Gottesdienst vorzogen. Der Unterschied betraf zwar zunächst nur äussere Dinge, Chorhemden, Litaneien, Beichtformeln, Antiphonieen, Gesangsweisen, Gebräuche, die bei dem minder gewaltsamen Gang der englischen Reformation stehen geblieben waren. Nun aber legten die in's Vaterland Zurückgekommenen und in England selbst viele Andere um so grösseren Werth auf die Abschaffung dieser Dinge, je mehr die Verfolgungen unter der letzten Regierung mit Hass gegen alles Katholische erfüllt hatten, und je mehr sich Elisabeth dem Katholicismus annähern zu wollen schien. Zugleich hiengen aber diese Abweichungen noch mit andern Grundsätzen zusammen, und die Puritaner waren überhaupt Gegner der bischöflichen Verfassung und Kirche. Wie die Liturgie, so wurde im Jahr 1560 auch der Lehrbegriff einer Revision unterworfen. Die unter Eduard erschienenen 42 Artikel wurden nun durch Weglassung von vier und durch einige andere Veränderungen auf 39 gebracht, und in dieser Gestalt im Jahr 1571 durch eine Parlamentsakte zum Gesetze gemacht. In Hinsicht der Glaubenslehren war zwischen Puritanern und Episcopalen kein wesentlicher Unterschied, aber der Uniformitätsakte widersetzten sich viele puritanisch-gesinnte Geistliche, und selbst strenge Befehle konnten diese sogenannte Nonconformisten nicht zum Gehorsam bringen. Im Jahr 1566 fassten mehrere desswegen abgesetzte Prediger den Entschluss, sich ganz von einer Kirche zu trennen, in

welcher die Bischöfe mehr sein wollen als die Presbyter, in welcher es an strenger Kirchenzucht fehle, und noch so manche papistische Gebräuche geduldet werden. Sie wollten sich in Privathäusern an die Genfer Kirchenordnung halten. Die Puritaner wurden jetzt immer bedeutender, und selbst im Parlamente wurden in ihrem Sinne Vorschläge zur Verbesserung der kirchlichen Verfassung gemacht, um so mehr aber bestand die Königin auf strenger Befolgung der von ihr gegebenen Kirchengesetze. Diess hatte jedoch nur die Folge, dass ein Theil der Puritaner in seinem Gegensatz gegen die bischöfliche Kirche noch weiter ging. Eine Partei dieser Art bildete der Prediger Robert Brown. Er selbst vereinigte sich zwar im Jahr 1589 wieder mit der bischöflichen Kirche, aber seine Anhänger vermehrten sich. Sie hiessen Brownisten oder Congregationalisten, weil sie jede Kirche nur als eine von jeder andern, von Synoden, der weltlichen Macht, den Predigern unabhängige Congregation betrachteten, und um die Freiheit der Kirche in ihrem vollen Sinne zu behaupten, von einem andern Begriffe der Kirche nichts wissen wollten. Gegen sie besonders, aber auch überhaupt gegen die von der bischöflichen Kirche sich immer mehr trennenden Puritaner war die Parlamentsakte vom Jahr 1592 gerichtet, dass jede über 16 Jahre alte Person, die sich einen Monat lang ohne gesetzmässige Ursache hartnäckig weigere, den bischöflichen Gottesdienst zu besuchen oder irgend jemand zur Verachtung des Ansehens der Königin in Kirchensachen verleite, so lange gefangen gesetzt werden solle, bis sie über ihre Conformität sich befriedigend erklärt habe, widrigenfalls Verbannung oder Tod zu erwarten sei. Erst gegen das Ende der Regierung der Elisabeth milderte sich die Heftigkeit der Puritaner, da sie unter ihrem Nachfolger Jacob VI. oder I., im Jahr 1603, mehr Freiheit für ihre Grundsätze hofften.

Allein Jacob konnte nun in England die Grundsätze, die er in Schottland zurückhalten musste, offener äussern. Schon aus seiner Erklärung nach der unter seinem Vorsitz gehaltenen Disputation zwischen bischöflichen und puritanischen Theologen im Jahr 1604, und aus seiner Parlamentsrede desselben Jahrs konnten die Puritaner seine Abneigung gegen sie deutlich sehen. Er nannte sie in der letztern eine Sekte, die in einem geordneten Staate nicht geduldet werden könne. Zur bischöflichen Kirche bekannte er sich zwar, aber auch über den Katholicismus äusserte er sich so, dass

er demselben so weit geneigt zu sein schien, als es mit der Behauptung seines Supremats in der Kirche, zu dessen Zurückgabe an den Papst er keine Lust hatte, verträglich war. Selbst die im Jahr 1605 offenbar von Jesuiten und Papisten veranstaltete Pulververschwörung änderte seine Gesinnung gegen die Katholiken nicht. Er begünstigte sie vielmehr ungefähr in demselben Grade immer mehr, in welchem er die Puritaner drückte. Im Zusammenhang damit stand, dass die kirchlichen Parteien seit dieser Zeit immer mehr einen politischen Charakter annahmen. Die Presbyterianer und Puritaner waren die Verfechter der Freiheit gegen die Willkür, die Episcopalen und die Katholiken die königliche Partei. Auch in Schottland sollte nun der Presbyterianismus beschränkt und der Episcopat wieder eingeführt werden, und es gelang dem Könige wirklich, die Generalversammlung und das Parlament dahin zu bringen, dass es sich grösstentheils seinem Willen fügte.

Im Jahr 1625 folgte Jacob I. sein Sohn Karl I. Der Wechsel der Regierung versetzte die Parteien in neue Gährung, die immer mehr in gewaltsamen Ausbrüchen sich zu äussern drohte, da Karl die Grundsätze seines Vaters noch weiter verfolgen wollte. Die Gegner der Puritaner wurden begünstigt, die Gesetze gegen die Katholiken nicht vollzogen, katholische Gebräuche bei dem Gottesdienst eingeführt. Der König liess sich theils von seiner Gemahlin, einer eifrig katholischen Prinzessin, Tochter Heinrich's IV. von Frankreich, theils von dem Bischof Laud von London leiten, der die Puritaner sehr drückte, und die Episcopalkirche der katholischen noch näher zu bringen suchte. Am meisten aber brachte Karl die öffentliche Stimmung gegen sich dadurch auf, dass er, wie er überhaupt von dem Ursprung der königlichen Gewalt die höchsten Begriffe hatte, das Parlament willkürlich berief und auflöste, und ohne Parlament und Gesetze regieren wollte. Auf dieselbe Weise erregte der König im Jahr 1633 durch sein gebieterisches Benehmen, durch die allgemeinere Ausdehnung des Episcopats, und besonders durch die Einführung einer neuen Liturgie, die beinahe ganz die englische war, grosse Unzufriedenheit in Schottland. Die Unzufriedenen gaben sich nun eine Constitution, erneuerten den feierlichen Bund oder Covenant, der vom Könige Jacob im Jahr 1580 und von der ganzen schottischen Nation im Jahr 1590 zur Erhaltung der wahren Religion und zur Sicherheit der Person des

Königs unterschrieben worden war, und schlossen ein neues Vertheidigungsbündniss, in welchem sie eidlich erklärten, dass sie das Ansehen des Parlaments vertheidigen und sich den letzten Neuerungen in der Kirche widersetzen wollen. Diess wurde im Jahr 1637 und 1638 zu Edinburg und im übrigen Schottland von einer grossen Menge beschworen. Der König sah sich durch die trotzige Sprache, welche diese sogen. Covenanters führten, bald zur Nachgiebigkeit genöthigt, aber sie waren jetzt nicht mehr mit der blossen Zurücknahme der Liturgie und einigem andern zufrieden, sondern machten grössere Forderungen und verlangten namentlich gänzliche Abschaffung des Episcopats. Von beiden Seiten wurden jetzt sogar kriegerische Bewegungen gemacht, und es rückte ein bedeutendes Kriegsheer der Covenanter in England ein. Der König, zum Widerstand zu schwach, musste einen Waffenstillstand schliessen und, worauf die Schotten und die Engländer drangen, die schleunige Eröffnung eines freien Parlaments in London versprechen. So wurde noch im Jahr 1640 das in der englischen Geschichte so denkwürdige sogen. lange Parlament berufen. Einer der ersten Schritte desselben war die Gefangennehmung des Erzbischofs Laud, welchem als Beförderer papistischer Gebräuche und Lehren und einer für das Gewissen tyrannischen Gewalt der Bischöfe und als Hochverräther das Urtheil gesprochen werden sollte. Den ersten Antrag darauf machten die Schotten, die überhaupt den presbyterianischen Grundsätzen auf jede Weise in England das Uebergewicht zu verschaffen suchten. Es trat daher auch im Parlament der Gegensatz der beiden Parteien immer stärker hervor. Im Unterhause, dessen Mitglieder sich zur Vertheidigung der Freiheit der Nation gegen einander verpflichteten, trugen die Presbyterianer wiederholt darauf an, den Bischöfen Sitz und Stimme im Oberhause zu nehmen, und ihnen überhaupt keine gerichtliche und weltliche Macht und Würde zu lassen. Die Bill ging im Unterhause durch, aber im Oberhause wurde sie verworfen. Der König hätte das Parlament bereits wieder aufgelöst, wenn nicht beide Häuser ihn zu der Genehmigung einer Bill genöthigt hätten, nach welcher sie ohne ihre eigene Zustimmung nicht aufgelöst werden konnten. Da er sich auf diese Weise durch das Parlament immer mehr beschränkt sah, und das Unterhaus sich hauptsächlich auf seine Verbindung mit den Schotten und das noch in England stehende schot-

tische Heer stützte, so kam er auf den Gedanken, sich nach Schottland zu begeben, und die Schotten für sich zu gewinnen. Er gab sich in Schottland alle Mühe, sich dem Covenant gefällig zu machen, bestätigte den Presbyterianismus und hob die Liturgie wieder auf. Er erreichte aber dadurch seinen Zweck nicht, die Schotten drangen auf die Abschaffung des Episcopats auch in England, und trauten überhaupt den Absichten des Königs nicht. Im englischen Parlament strebte die im Unterhause vorherrschende puritanische Partei unausgesetzt dahin, die Bischöfe von der weltlichen Gewalt auszuschliessen. Von allen Seiten wurden Petitionen gegen die Bischöfe übergeben, endlich wurde in beiden Häusern durchgesetzt, die Bischöfe sollten Sitz und Stimme im Oberhause und alle weltliche Gerichtsbarkeit verlieren. Der König musste diess bestätigen und noch überdiess versprechen, dass er die Gesetze gegen die Papisten strenge vollziehen, alle römischen Priester aus dem Reiche verbannen und vom Parlament Vorschläge zur Verbesserung der Kirchenverfassung annehmen wolle. Seitdem sank das Ansehen des Königs immer mehr, das Parlament bemächtigte sich der königlichen Gewalt, die Presbyterianer suchten die allgemeine Einführung des Presbyterianismus zu bewirken, und es kam für diesen Zweck zwischen dem englischen und schottischen Parlament im Jahr 1643 der feierliche Bund und Covenant zur Reformation und Vertheidigung der Religion, zur Ehre und Wohlfahrt des Königs, zum Frieden und zur Sicherheit der drei Königreiche England, Schottland und Irland zu Stande. Um dem äussern Gottesdienst eine bestimmtere Form zu geben, wurde im Jahr 1645 ein vom englischen Parlament und der schottischen Generalversammlung bestätigtes sogenanntes Directorium für den öffentlichen Gottesdienst bekannt gemacht, das über die öffentlichen Gebete, die Predigten und sonstige Verrichtungen nur das Allgemeinste festsetzte, und nach den Grundsätzen des Presbyterianismus den Geistlichen volle Freiheit liess. Da der König zu der allgemeinen und durchgängigen Einführung des Presbyterianismus, die man von ihm verlangte, sich nicht entschliessen konnte, so wurde seine Lage immer gefährlicher. Das königliche, besonders durch katholische Irländer verstärkte, Heer wurde von dem Parlamentheer geschlagen und dem König blieb nichts anderes übrig, als sich dem schottischen Heere in die Arme zu werfen, das noch in England stand. Bald darauf wurde er, während er stand-

haft auf der Erklärung beharrte, dass er den Presbyterianismus nicht zu seiner Ueberzeugung machen könne, als Gefangener dem englischen Heer übergeben. Die ganze alte bischöfliche Hierarchie wurde nun vom englischen Parlament aufgehoben, und überall sollte eine presbyterianische Uniformität eingeführt werden. Allein eben diess brachte nun das Parlament in Zwist mit dem Heere, das grösstentheils aus Independenten bestand, die sich von den Presbyterianern hauptsächlich dadurch unterschieden, dass sie nicht wie diese eine allgemeine Uniformität, sondern allgemeine Toleranz und Gewissensfreiheit wollten. Aus Furcht, diese zu verlieren, weigerte sich das Heer, dem Parlament zu gehorchen, als es das Heer auflösen wollte, und damit das Parlament mit dem Könige nicht Frieden schliessen könnte, bemächtigte sich nun das Heer auf den Vorschlag des Oliver Cromwell, eines der Befehlshaber, der Person des gefangenen Königs. Dadurch erhielt das Heer, zu welchem nun auch mehrere Parlamentsglieder übertraten, das Uebergewicht, und es verwickelten sich die Verhältnisse zwischen dem Parlament und dem Heer, zwischen beiden und dem König, sowie auch zwischen den Engländern und Schotten immer mehr, und doch drehten sich diese Bewegungen, die der Anfang einer so erschütternden Revolution des englischen Staats waren, immer noch um die Hauptfrage über den göttlichen Ursprung des Episcopats. Die Presbyterianer bestanden auf ihrer Uniformität, der König konnte zur Aufhebung des Episcopats seine Zustimmung nicht geben, doch wollte er wenigstens dasselbe in Hinsicht der Jurisdiction und Ordination bis zu näherer Bestimmung suspendiren und indessen die presbyterianische Verfassung fortdauern lassen. Das Heer dagegen war mit diesen Unterhandlungen zwischen dem Parlament und dem König desswegen unzufrieden, weil dabei nicht auch für Gewissensfreiheit und Duldung gesorgt würde. Das Misstrauen des Heers, das das Parlament und London in seiner Gewalt hatte, gegen den König war so gross, dass nach dem Verlangen des Heers von dem Parlament der Beschluss gefasst wurde, den König als Haupturheber des bisherigen Unglücks des Hochverraths anzuklagen. So setzte es diejenige Partei von Independenten im Heere, die gegen den König bereits zu weit gegangen war, durch, dass der seinem persönlichen Charakter nach achtungswürdige Karl I. am 30. Januar 1649 zu London enthauptet wurde, und der Streit

über die Presbyterial- und Episcopal-Verfassung der Kirche hatte nun die Folge, dass für den Staat eine republicanische Verfassung eingeführt wurde, in welcher, ohne König und Oberhaus, das Unterhaus alle Gewalt hatte, bis Cromwell zum Protector der drei Reiche ernannt wurde, im Jahr 1653.

Unter seiner Regierung galt Duldung als Gesetz. Alle diejenigen, wurde im Jahr 1653 in Hinsicht der Religion bestimmt, welche den Glauben an Gott durch Jesum Christum bekennen, sollten, ob sie gleich sonst von dem, was öffentlich als Lehre, Gottesdienst und Kirchenzucht angenommen sei, abweichen, im Bekenntnisse ihres Glaubens und in der Uebung ihrer Religion geschützt werden, wofern sie die bürgerliche Ordnung nicht stören, nur sollte das Papstthum und der Episcopat von dieser Freiheit ausgenommen sein. Doch wurden die Episcopalen geduldet, wenn sie nur nicht die alten Ansprüche des Episcopats machten. Die herrschende Partei waren die Presbyterianer, aber sie konnten nicht mehr ihre alte Macht in der Kirche und im Staat ausüben. Cromwell duldete beinahe alle Secten, von welchen er für seine Person und seine Regierung nichts zu befürchten hatte, als aufrichtiger Independent und Freund des Protestantismus, den er auch im Auslande beschützte. Nach Cromwell's Tode im Jahr 1658 und seines Sohnes Richard kurzem Protectorat erklärte sich das neugebildete Parlament, in welchem Presbyterianer das Uebergewicht hatten, aus Furcht vor den Independenten und Republicanern für Karl II., den Sohn des enthaupteten Königs, im Jahr 1660.

Es war natürlich, dass mit der Wiederherstellung des Königthums auch der in das Interesse desselben so eng verflochtene Episcopat in seine Rechte wieder eingesetzt wurde. Die Liturgie der bischöflichen Kirche wurde wieder eingeführt, die bischöfliche Verfassung galt als die gesetzmässige, die abgesetzten Bischöfe wurden wieder eingesetzt und neue ernannt. Um aber auch die Presbyterianer zu befriedigen, liess Karl denselben in einer Declaration die Bewilligungen vorlegen, die er ihnen machen wollte. Es war darin wirklich den Presbyterianern sehr viel eingeräumt, die Presbyter sollten soviel möglich den Bischöfen zur Seite gestellt sein, und diese z. B. ohne den Rath und Beistand der Diöcesanpresbyter nicht ordiniren und keine Gerichtsbarkeit ausüben. Da aber die Bischöfe mit der Declaration nicht zufrieden waren, das Parlament

sie verwarf, so unterblieb ihre Ausführung. Diess war die Absicht des Königs. Die Bischöfe schlossen sich immer mehr an den Hof an, die Presbyterianer wurden gedrückt, und die Katholiken begünstigt. Sehr beschränkend war für jene besonders die Corporationsacte vom Jahr 1661, durch welche die Nonconformisten überhaupt aus allen Magistraten und Corporationen entfernt wurden. Der König selbst neigte sich entschieden zur katholischen Religion hin, und vermählte sich jetzt, im Jahr 1661, mit einer katholischen Prinzessin. Die papistische Partei machte sogar Plane zur Wiedereinführung des Papstthums. Sie setzte dabei ihr Vertrauen besonders auf den Herzog von York, den Bruder des Königs. Im Jahr 1678 sollte in dieser Absicht eine Verschwörung ausbrechen, an welcher Papst Innocenz XI. und die Obern der Jesuiten in Rom und Spanien Theil hatten. Sie wurde entdeckt, und im Parlament war nun von der Ausschliessung des Herzogs von der englischen Krone die Rede, aus welcher Veranlassung zuerst der Gegensatz der beiden Parteien der Whigs und der Tory's hervortrat. Jene waren für die Ausschliessung des Herzogs, Feinde des Papstthums und zu einer Vereinigung mit den protestantischen Dissenters geneigt, diese waren für die Thronfolge des Herzogs, drangen auf die Pflicht des leidenden Gehorsams, und wollten sich lieber mit den Papisten als mit den protestantischen Dissenters verbinden. Der König drückte fortdauernd die Dissenters oder Nonconformisten, nur mit Ausnahme der Papisten. Auch in Schottland wurde die bischöfliche Verfassung wieder eingeführt, das Parlament kam dem Willen des Königs bereitwillig entgegen, allein es entstanden dennoch gewaltsame Bewegungen, die presbyterianischen Geistlichen hielten bewaffnete Conventikel, und es mussten strenge Maassregeln ergriffen werden.

Auf Karl II. folgte ohne Widerspruch sein Bruder, der Herzog von York, unter dem Namen Jacob II. Er bekannte sich offen zum katholischen Glauben, und verrieth ebenso auch offener als sein Bruder die Absicht, in England den Protestantismus durch den Katholicismus wieder zu verdrängen. Als das Parlament ihn aufforderte, die Strafgesetze gegen die Dissenters zu vollziehen, geschah diess zwar mit Strenge gegen alle, die nicht zu den Episcopalen und Tory's gehörten, nicht aber gegen die Papisten. Diese wurden auf eine sehr auffallende Weise begünstigt. Ohne Rück—

auf die sogenannte Testacte, die das Parlament unter seinem
änger Karl II. gegeben hatte, nach welcher, zur Ausschlies-
der päpstlichen Recusanten, nur solche eine öffentliche Stelle
ten konnten, die den Eid des Supremats und der Treue in
ı Gerichtshof schwuren, und sich dadurch vom Papstthum
h lossagten, wurden beim Heere katholische Befehlshaber auf-
llt und kamen Jesuiten und katholische Priester in Menge nach
ınd, es wurden Jesuitenschulen und Jesuiten-Collegien er-
t, und man setzte sich in offenen Briefwechsel mit Rom. Ein
te, Eduard Peters, ein vertrauter Freund des Beichtvaters Lud-
XIV., la Chaise, wurde des Königs vornehmster Minister. Der
des Königs ging vorzüglich dahin, durch eine allgemeine To-
z die Papisten zu begünstigen. Kamen auch dadurch nicht nur
ıpisten, sondern die Dissenters überhaupt empor, so waren doch
'apisten den Episcopalen, ihren Hauptgegnern, gleichgestellt.
as Parlament, wie vorauszusehen war, in einen solchen Plan
eingehen konnte, so machte der König sein sogen. Dispen-
ısrecht geltend, d. h. das dem König zustehende Recht, von
Strafgesetzen in besondern Fällen zu dispensiren, und gab
im Jahr 1687 die Declaration der Nachsicht, in welcher er
erklärte, dass die bischöfliche Kirche in der freien Uebung
Religion und in ihrem Eigenthum geschützt sein solle, aber
Strafgesetze gegen die Nonconformisten suspendirte, und zu-
h für alle, die Aemter erhalten, den Eid des Supremats oder
ogen. Testacte ausdrücklich aufhob. Um aber gleichwohl
önigliche Toleranz-Erklärung auch zu einer Parlamentsacte
achen, gab der König eine neue Erklärung, in welcher er
ınte, nur solche Mitglieder für das nächste Parlament zu wäh-
von welchen zu hoffen sei, dass sie für die allgemeine Gewis-
eiheit stimmen würden. Diese Erklärung sollten die Prediger
en Kirchen vorlesen und den Ungehorsamen mit Strafe drohen.
ere Bischöfe widersetzten sich und bezweifelten eine solche
ehnung des königlichen Dispensationsrechts. Auch die Dis-
rs trugen Bedenken, zur allgemeinen Einführung der könig-
ı Toleranz die Hand zu bieten. Aus Furcht vor dem Papismus
ten sie sich den Episcopalen und verbanden sich mit ihnen
ı die gemeinsame Gefahr. Die kräftigste Abwehr derselben
rtete man von dem Prinzen Wilhelm von Oranien, der seit dem

Jahr 1677 der Gemahl der ältern Tochter des Königs, Maria, war, die sich zum protestantischen Glauben bekannte, und das nächste Recht der Thronfolge in England hatte. Mehrere Episcopale hatten sich gleich anfangs an ihn gewandt. Da nun um dieselbe Zeit, in welcher der König die Einführung der allgemeinen Toleranz durch das Parlament versuchte, die angekündigte Geburt eines Prinzen, welche die Ausschliessung der Gemahlin des Prinzen von Oranien vom Throne zur Folge haben musste, und zur grössten Freude der Jesuiten, der Papisten und des Papstes selbst, der dabei die Pathenstelle vertrat, den Triumph des Katholicismus in England zu sichern schien, grossen Verdacht erregte, so folgte Wilhelm um so bereitwilliger der Aufforderung der Episcopalen und mehrerer englischer Grossen, und die Generalstaaten unterstüzten ihn gerne zu einer Unternehmung, die für den Protestantismus von so grosser Wichtigkeit war. Er landete im Jahr 1688 mit einem Heere von 14000 Mann, es bedurfte aber nur eines Manifests, worin er die Eingriffe des Königs in die Verfassung zur Wiedereinführung des Papstthums aufzählte, und das Versprechen that, dass er die bischöfliche Kirche und Religion aufrecht erhalten und allen, die ruhig und friedlich leben, Gewissensfreiheit gestatten werde. Er fand überall die offenste Aufnahme. Die Jesuiten verliessen das Land, und der König selbst begab sich nach Frankreich. Bald darauf wurde Wilhelm von Oranien als Wilhelm III. zum König erhoben, und durch ihn die Verfassung des Reichs und die protestantische Religion für die Zukunft sicher gestellt.

Zwar geschah jetzt gerade, was Jacob II. vom Throne gestürzt hatte, es wurde im Parlament im Jahr 1689 vom König auf eine Toleranzakte angetragen, und sie ging ohne Schwierigkeit durch, aber man hatte zu Wilhelm ein anderes Vertrauen als zu Jacob, und es wurden von derselben nicht blos die damals noch allgemein gehassten Socinianer, sondern hauptsächlich die Papisten ausgeschlossen, gegen welche dieser letzte Akt der sogen. englischen Revolution gerichtet war. Es wurden jetzt alle seit der Königin Elisabeth gegen die protestantischen Dissenters gegebenen Strafgesetze aufgehoben, und sie durften ihren eigenen Gottesdienst halten, doch nur bei offenen Thüren und mit Genehmigung der bischöflichen Gerichte. Die Episcopalen blieben die herrschende Kirche, aber man versuchte zugleich eine sogen. Comprehension,

d. h. eine solche Veränderung der Episcopalkirche, vermöge welcher sich auch die Dissenters mit ihr vereinigen könnten. Das Parlament verwies jedoch den hierüber gemachten Vorschlag an die Convocation des Clerus. Der König legte ihn zuerst einer Versammlung von dreissig Theologen vor, die mit Rücksicht auf die früher geäusserten Wünsche der Puritaner und der Nonconformisten einen Entwurf über die Veränderungen machten, die vorgenommen werden könnten. Als aber die Sache vor die Convocation des Clerus gebracht wurde, setzte es die sogen. jacobitische Partei oder die Partei der Hochkirche, welche die höchsten Begriffe über die Würde der Episcopalkirche aufstellte, durch, dass man über Veränderungen in der Kirche nicht einmal berathschlagte. Die Episcopalpartei war um so weniger geneigt, sich der presbyterianischen zu nähern, da in Schottland der Episcopat auf's neue abgeschafft und die presbyterianische Verfassung eingeführt worden war. In Schottland waren die Bischöfe jacobitisch gesinnt, und sie wollten von einer Annäherung an andere nichts wissen; daher schien es das politische Interesse Wilhelms zu erfordern, den der Revolution günstigen Presbyterianismus wiederherzustellen. Das schottische Parlament erklärte sich im Jahr 1689 für die Presbyterial-Verfassung der Kirche. So wurde durch Wilhelm III. diejenige Verfassungsform der englischen und schottischen Kirche befestigt, die seitdem im Wesentlichen nicht mehr verändert worden ist. Seine Nachfolgerin Anna, die Tochter Jacobs II., verläugnete zwar die Grundsätze des Hauses Stuart nicht ganz, sie suchte wenigstens die Toleranzakte so viel möglich zu beschränken, es hatten jedoch diese Versuche keine Folge von Wichtigkeit.

In Irland machte schon Heinrich Anstalt, das Papstthum zu stürzen, aber es haftete zu tief in den Gemüthern der Irländer, die ihr Land als Lehen des heil. Petrus betrachteten, und das Volk stand überhaupt auf einer zu niedrigen Stufe. Was unter Heinrich VIII. und Eduard VI. gegen Papstthum und Katholicismus geschehen war, konnte Maria mit leichter Mühe zurücknehmen, und die kirchlichen Gesetze, die Elisabeth, wie für England, so auch für Irland gab, wurden wenig beachtet. Unter Jacob I. wurde der römische Gottesdienst wieder völlig hergestellt, doch duldete Jacob die Anerkennung des päpstlichen Supremats nicht; unter Karl I. aber maassten sich die Katholiken noch mehr an, man huldigte dem

päpstlichen Supremat, und die römische Hierarchie hatte das Uebergewicht. Dabei gab es auch in Irland Episcopale und Puritaner, zwischen welchen keine Conformität zu bewirken war. Eine der merkwürdigsten Begebenheiten in der Kirchengeschichte Irlands ist der grosse Aufstand der Papisten unter Karl I. gegen die Protestanten in Irland. Da die Katholiken in Irland zwar die grössere Zahl der Bewohner ausmachten, aber doch in der Ausübung ihrer Religion sehr beschränkt waren, so liessen sie sich durch auswärtige, besonders päpstliche Emissäre zu einer Verschwörung verleiten, die durch die damaligen Verhältnisse in England begünstigt zu werden schien. Es brach überall ein bewaffneter Aufstand aus, und in wenigen Tagen wurden unter grossen Grausamkeiten mehr als 50000 Menschen erschlagen. Es bildete sich eine Conföderation der Katholiken in Irland, die dem König unter gewissen Bedingungen beistehen wollte, ihn aber in England nur um so verdächtiger machte. Nach der Hinrichtung Karls unterwarf Cromwell Irland der neuen Republik, und behandelte die katholischen Irländer als Anhänger des Stuart'schen Hauses sehr hart. Sie wurden sogar aus ihren Besitzungen vertrieben. Dagegen fassten sie unter Karl II. neue Hoffnungen, und erhielten unter Jacob II. manche Begünstigungen. Nach Wilhelms Landung leisteten die Katholiken in Irland Jacob II. noch treuen Beistand, und drückten die Protestanten, bis Wilhelm das alte Verhältniss zwischen beiden wiederherstellte. Die katholische Religionsfreiheit wurde auf's neue sehr beschränkt, aber es blieb auch stets ein öfters in Empörungen ausbrechender Widerwille gegen die englische Regierung und Verfassung zurück.

4. Die Geschichte des Lehrbegriffs, der theologischen Streitigkeiten und der theologischen Wissenschaften in der reformirten Kirche.

Es ziehen hier unsere Aufmerksamkeit vorzüglich diejenigen Lehren auf sich, welche den die reformirte Kirche von der lutherischen unterscheidenden Charakter ausmachen. Die Abendmahlslehre wurde zuerst, wie wir gesehen haben, Gegenstand des Streits zwischen den deutschen und schweizerischen Reformatoren und Anlass der bleibenden Trennung der beiden Religionsparteien. Später erneuerte sich der Streit, als Calvin und Beza in Genf an der Spitze der reformirten Kirche standen. Die neue Form, welche

Calvin der schweizerischen Abendmahlslehre gab, war ganz geeignet, Lutheraner und Reformirte zu vereinigen, aber der neue Streit befestigte nur die Trennung.

Die Epoche machende Lehrweise Calvin's ist unter den Gesichtspunkt einer vermittelnden Tendenz zu stellen, indem sie theils der zwingli'schen Lehre einen concreteren Inhalt zu geben, theils das Harte der lutherischen Lehre zu mildern suchte. Schon in der von Calvin in Verbindung mit Farel und Viret entworfenen und von Capito und Bucer unterschriebenen *Confessio fidei de eucharistia* vom Jahr 1537 ist der eigenthümliche Abendmahlsbegriff Calvin's in seinen wesentlichen Grundzügen enthalten. Gleich im Eingang wird gesagt, das geistige Leben, das uns Christus schenke, bestehe nicht blos darin, dass er uns mit seinem Geist belebe, sondern auch darin, dass er uns durch die Kraft seines Geistes seines lebendig machenden Fleisches theilhaftig mache, durch welche Theilnahme wir zum ewigen Leben genährt werden. Wenn daher von der Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus die Rede sei, so gehöre beides zusammen, um den ganzen Christus zu besitzen, die Gemeinschaft sowohl mit seinem Fleisch und Blut, als mit seinem Geist. Der Apostel nenne uns Fleisch von seinem Fleisch, Bein von seinem Bein, um damit das Geheimniss unserer Gemeinschaft mit seinem Leib zu bezeichnen. Schon hier ist das Vermittelnde des calvinischen Begriffs deutlich zu sehen. Es ist im Abendmahl weder blos ein geistiger noch blos ein leiblicher Genuss. Die Wirkung Christi im Abendmahl auf uns ist eine Wirkung des Geistes, aber sie ist vermittelt durch sein Fleisch. Der Geist ist das Band unserer Gemeinschaft mit ihm, *sed ita*, wie es in der Formel heisst, *ut nos illa carnis et sanguinis Domini substantia vere ad immortalitatem pascat et eorum participatione vivificet.* Es ist also zwar ein substanzieller, aber auch ein vergeistigter Genuss des Fleisches Christi. In dem Begriffe der *caro vivifica* sind Leib und Blut selbst vergeistigt. Die in Christus einmal geschehene Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen bleibt für uns die Quelle, aus welcher alles zur Aneignung des Heils dienende uns zufliesst, seit der Erhöhung Christi aber kommt es nur durch das Organ seines Geistes zu uns. Dadurch ist nun erst der Gegensatz der Ubiquität und Localität des Leibes Christi ausgeglichen in dem Begriff einer dynamischen Gegenwart. Christus hat zwar die locale Gegenwart seines

Leibes uns entzogen, aber *nullis finibus limitata est ejus spiritus efficacia, quin vere copulare et in unum colligere possit, quae locorum spatiis sunt disjuncta.* Was Calvin hier zwar sehr bestimmt aber nur kurz ausgesprochen hat, hat er in seiner Schrift *de coena Domini* im Jahr 1540 genauer ausgeführt. Die Hauptidee ist auch hier das Abendmahl als geistige Speise, Christus ist unser Lebensprincip, sofern unsere Seelen mit seinem Fleisch und Blut genährt werden. Das Verhältniss der Zeichen zur Sache bestimmte Calvin so: Brod und Wein seien sichtbare Zeichen, welche den Leib und das Blut Christi *nobis repraesentant,* Leib und Blut Christi heissen sie, weil sie gleichsam die Instrumente seien, durch welche der Herr sie austheile. Es sind sinnliche, unserer schwachen Natur angemessene Zeichen, so jedoch, *ut non sit figura nuda et simplex, sed veritati suae et substantiae conjuncta.* Würde Leib und Blut Christi im Abendmahl nicht wahrhaftig empfangen, so hätte Gott gelogen. Wie das Brod mit der Hand ausgetheilt werde, so werde auch der Leib Christi unsichtbar mitgetheilt, und zwar mit der wahren ihm eigenthümlichen Wesenhaftigkeit seines Leibs und Bluts. Eine wirkliche Mittheilung der Substanz des Fleisches und Blutes Christi durch die Organe des Brods und Weins im Abendmahl wünschte Calvin allgemein angenommen. Am stärksten erklärte er sich gegen die katholische Transsubstantiationslehre, sie bildet den Hauptgegensatz zu seiner Lehre, da er ebenso den Geist des Menschen zum Himmel erhoben wissen wollte, wie dagegen jene den himmlischen Leib Christi in das Sinnliche herabzog. Von Luther und Zwingli meinte er, sie hätten beide von einander lernen können, um sich gegenseitig von ihrer Einseitigkeit zu befreien, Luther sei in den Irrthum der localen Gegenwart zurückverfallen, Zwingli habe die Gegenwart Christi im Abendmahl ganz verloren. Schwächer und unbestimmter, mit Hervorhebung des Gegensatzes zur lutherischen Abendmahlslehre, ist das Eigenthümliche der calvinischen im *Consensus Tigurinus* vom Jahr 1549 ausgedrückt, in welchem die Züricher der calvinischen Abendmahlslehre beitraten.

Die calvinische Lehre war den lutherischen Theologen ein neuer Stein des Anstosses. Brenz that noch vor seinem Tode den merkwürdigen Ausspruch: der Teufel suche durch den Calvinismus nichts Geringeres als das Heidenthum, den Talmudismus und den Muhamedanismus mit einander in die Kirche einzuführen. Der Vor-

kämpfer des neuen Streits wurde der Hamburger Pastor, Joachim Westphal, ein leidenschaftlicher Polemiker, welcher seine orthodoxe Intoleranz auch durch den Eifer beurkundete, mit welchem er die polizeiliche Ausweisung des Joh. von Laski und seiner aus England vertriebenen Anhänger aus Hamburg hauptsächlich aus dem Grunde betrieb, weil Laski den *Consensus Tigur.* gebilligt hatte. In seiner Schrift vom Jahr 1552: *Farrago confuseanarum et inter se dissidentium opinionum de coena Domini ex Sacramentariorum libris congesta,* wollte er die Lehre der Reformirten, wie der Titel sagt, dadurch gehässig machen, dass er sechsundzwanzig verschiedene Erklärungen der Einsetzungsworte aufzählte. Da die Schrift nicht sogleich ihre Wirkung that, forderte er im folgenden Jahr in einer neuen Schrift *Recta fides de coena Domini* die lutherischen Theologen dringend auf, der auch unter ihnen immer mehr um sich greifenden Sakramentsschwärmerei zu steuern. Calvin sah sich dadurch veranlasst, seinen *Consensus Tigur.* zu vertheidigen. Es erschien im Jahr 1554 seine *Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de sacramentis eorumque materia, vi, fine, usu et fructu, quam pastores et ministri Tigurinae ecclesiae et Genevensis ante aliquot annos brevi consensionis formula complexi fuerunt.* Er suchte sich in ihr theils gegen die Meinung zu verwahren, dass er Brod und Wein zu leeren und unwirksamen Zeichen des abwesenden Leibs und Bluts Christi mache, *non fallacem oculis proponi figuram, sed pignus porrigi, cui res ipsa et veritas conjuncta est, quod scilicet Christi carne et sanguine animae nostrae pascantur,* theils das Substanzielle der Gegenwart Christi näher zu bestimmen. Das Fleisch habe eine lebendig machende Kraft, *non tantum, quia semel in ea salus nobis parta est, sed quia nunc, cum sacra unitate cum Christo coalescimus, eadem illa caro vitam in nos spirat, vel, ut brevius dicam, quia arcana spiritus s. virtute in corpus Christi insiti communem habemus cum ipso vitam. Nam ex abscondito deitatis fonte in Christi carnem mirabiliter infusa est vita, ut inde ad nos flueret.* In dieser Stelle ist die Gesammtanschauung Calvin's von der Menschheit Christi als dem Vermittelnden zwischen Gott und uns auf's bestimmteste ausgesprochen. Nach dieser Schrift, die Westphal sogleich wieder beantwortete, wurde der Streit schon allgemeiner und heftiger. Von allen niedersächsischen Städten erhielt Westphal ächt lutherische Confessionen und auch ausser Nie-

dersachsen standen Mitstreiter auf, namentlich auch die württembergischen Theologen J. Brenz und J. Andreä. Auch Calvin liess im Jahr 1556 noch eine zweite *Defensio* seines *Cons.* folgen, in welcher er die Widersprüche, Inconsequenzen und sinnlosen Behauptungen seines Gegners aufdeckte. Da Westphal die calvinische Abendmahlslehre auch als eine Ausgeburt der Vernunft verdammte, so konnte Calvin leicht zeigen, dass auch nach seiner Lehre im Abendmahl Uebernatürliches und Uebervernünftiges stattfinde. *Nihil tale vel communis sensus capiet, vel ex philosophicis scholis prodibit.* Calvin machte aber auch das Recht der Vernunft gegen seine Gegner geltend, es gebe eine Schranke, die man nicht überschreiten dürfe. Wenn seine Gegner sich auf den Grundsatz beriefen, *Deum non teneri principiis physicis,* um darauf die Behauptung zu stützen, die unsichtbare Gegenwart eines wahren menschlichen Körpers sei zwar physisch unmöglich, theologisch aber denkbar, so hielt er ihnen entgegen, man ehre Gott dadurch, dass man die von ihm geordneten Gesetze nicht verletze. Nach einer *ultima admonitio* an J. Westphal im Jahr 1557 überliess es Calvin seinem Freunde Th. Beza, den Streit noch weiter fortzuführen.

Wie der Abendmahlslehre, so gab Calvin auch der Lehre von der Sünde und der Gnade eine neue eigenthümliche Gestalt. Sie hängt mit seiner Lehre von der Prädestination so eng zusammen, dass sie nur vom Standpunkt dieser Lehre aus recht begriffen werden kann. Calvin hat die augustinische Lehre von der Sünde und Gnade dadurch vollendet, dass er die Prädestination nicht blos auf die Gnade, sondern auch auf die Sünde bezog; er geht über Augustin dadurch hinaus, dass er den Menschen nicht blos durch seinen eigenen freien Willen, sondern durch den Willen Gottes, durch göttliche Vorherbestimmung fallen lässt. Es sei nicht ungereimt, sagt Calvin (*Instit. chr. rel. 3. 21, 7*), zu behaupten, dass Gott den Fall des ersten Menschen und den Ruin seiner Nachkommen in ihm nicht blos vorhergesehen, sondern durch seinen Willen so geordnet habe. Wie es zu seiner Weisheit gehöre, alles Künftige vorher zu wissen, so gehöre es zu seiner Macht, alles zu ordnen und zu bestimmen. Die Unterscheidung zwischen Zulassen und Wollen verwirft Calvin ausdrücklich, weil Gott nichts zulassen könne, was er nicht wolle, das Zulassen also auch ein Wollen sei. Gefallen ist also der erste Mensch aus keinem andern Grunde, als weil Gott *ita expedire*

censuerat, cur censuerit, nos latet; certum autem est, non aliter censuisse, nisi quia videbat, nominis sui gloriam inde merito illustrari. — Cadit igitur homo, Dei providentia sic ordinante, aber gleichwohl, setzt Calvin hinzu, *suo vitio cadit. — Propria malitia, quam acceperat a Domino, puram naturam corrupit. — Tametsi aeterna Dei providentia in eam, cui subjacet, calamitatem conditus est homo, a se ipso tamen ejus materiam non a Deo sumsit, quando nulla alia ratione sic perditus est, nisi quia a pura Dei creatione in vitiosam et impuram perversitatem degeneravit.* Es sind diess scheinbar sehr widersprechende Bestimmungen, sie lassen sich nur im Begriffe des Bösen, das der Mensch durch den Fall in seine Natur aufnahm, gegen einander ausgleichen. Kann der Fall nur als eine Verschlimmerung der ursprünglich von Gott gut und rein geschaffenen Natur gedacht werden, so verhält sich der Fall, oder das durch den Fall in die Natur des Menschen gekommene Böse, zur Natur selbst nur wie das Negative zum Positiven. Wir müssen daher eine positive und negative Seite der menschlichen Natur unterscheiden; alles, was zur positiven Seite gehört, ist die von Gott geschaffene Natur, was aber das Negative am Positiven ist, kann nicht auf dieselbe göttliche Thätigkeit, wie das Positive, zurückgeführt werden, da es vielmehr nur als die Verneinung und Grenze der auf den Menschen sich beziehenden schöpferischen Thätigkeit Gottes zu betrachten ist. Was kann daher der calvinische Satz anders sagen, als diess: der Mensch ist zwar, sofern er von Gott geschaffen ist, ursprünglich rein und gut, aber er hat auch eine von Gott abgewandte und endliche, und darum auch verkehrte und böse Seite seines Wesens? Wie er auf der einen Seite das Bild Gottes an sich trägt, so hat er auf der andern eine gefallene Natur, und ebendesswegen, weil er, wenn er Mensch sein soll, nicht anders gedacht werden kann, als mit dieser Negativität und Endlichkeit seines Wesens, das ihn durchaus in den Gegensatz des Unendlichen und Endlichen, des Vollkommenen und Unvollkommenen, des Positiven und Negativen, des Guten und Bösen hineinstellt, ist der Fall seine eigene Schuld, d. h. das Negative, worin der Fall besteht, gehört zum Begriff seines Wesens, er ist das Subject desselben, und es ist so nicht sowohl Gott selbst, als vielmehr nur der Mensch daran schuld, dass er als Mensch nur Mensch, ein Subject mit dieser endlichen Seite seines Wesens ist.

Gott konnte den Menschen, wenn er Mensch sein sollte, nicht anders als so schaffen, also ist es auch nur das *vitium* des Menschen, oder des Begriffs des Menschen, dass er so ist. Da aber Gott, wenn er den Fall geordnet hat, auch dieses Endliche, Negative, Böse gewollt haben muss, so fragt sich, wie kann Gott, ohne Urheber des Bösen zu sein, das Böse wollen? Darauf gibt Calvin verschiedene Antworten, deren Hauptmoment in dem Satze enthalten ist: Gott will das Böse nicht als Böses, sondern nur um des Guten willen, er will nur das Gute im Bösen, was auf dem endlichen Standpunkt als Böses erscheint, ist an sich, auf dem höhern absoluten Standpunkt, nicht böse, sondern gut. Er will das Böse nur als das nothwendige Mittel zur Realisirung der göttlichen Endzwecke, oder zur Verherrlichung seines Namens. Gott sieht in dem Bösen nur das Gute, oder das Böse ist von ihm im Zusammenhang des Ganzen nur in Beziehung auf das Gute geordnet. Die Bösen sind daher, worauf Calvin immer wieder zurückkommt, nur das dienende Werkzeug in der alles zum Guten führenden Hand Gottes, und wenn bei dieser Betrachtungsweise auf dem göttlichen Standpunkt das Böse im Guten verschwindet, also für Gott eigentlich gar nicht existirt, so besteht auf dem menschlichen Standpunkt der eigentliche Charakter des Bösen darin, dass das Böse von dem Bösen nur um des Bösen willen gewollt wird, aus eigener Lust und Begierde, ohne dass es als die nothwendige Vermittlung zur Realisirung des Guten betrachtet wird. Das Böse ist daher als Böses nur in der Beschränktheit des am Endlichen haftenden menschlichen Standpunkts möglich. Nur auf dem menschlichen Standpunkt erscheint das Wollen und Nichtwollen Gottes in Beziehung auf das Böse als ein doppelter Wille, an sich ist in Gott nur ein einfacher Wille, dessen Object auch das Böse als Gutes ist, so wie auch nur für den Standpunkt des menschlichen Bewusstseins die Unterscheidung zwischen Wille und Gebot gilt. Es gehört zum Begriff des Gebots, dass es auch nicht gehalten wird, gebietet also Gott, das Böse nicht zu thun, kann es aber, wenn es geschieht, nur der Wille Gottes sein, dass es geschieht, so ist eben diess, dass nicht geschehen soll, was geschieht, oder der Unterschied zwischen Gebot und Wille, nur die menschliche Ansicht vom Bösen, oder der göttliche Wille, wie er im menschlichen Willen zu einem endlichen, zwischen Sollen und Nichtsollen oder Wollen und Nichtwollen getheilten Willen wird.

ist also auch das Böse prädestinirt, wie das Gute auf gleiche
›ise, und die Prädestination ist, wie sie Calvin definirt, das ewige
cret Gottes, *quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque*
nine fieri velit. Non enim pari conditione creantur omnes, sed
is vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Itaque
ut in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam,
ad mortem praedestinatum dicimus. So muss es sein, wenn
n Menschen nicht in seinem Verhältniss zu Gott eine Selbststän-
·keit beigelegt werden soll, welche sich mit der Sündhaftigkeit
l Endlichkeit seines Wesens ebenso wenig verträgt, als mit der
solutheit Gottes. Es ist in der That bemerkenswerth, wie sich
ı Reformatoren im frischen Bewusstsein ihres reformatorischen
›r protestantischen Standpunkts dieselbe Ansicht von dem Ver-
tniss des Menschen zu Gott oder des Endlichen zum Absoluten
drang, welche Calvin sodann nur bis zu ihrer Spitze vollendete.
ch Zwingli hatte schon dieselbe Ansicht von einer absoluten
idestination, wie Calvin, auch er liess schon den Sündenfall
destinirt sein. Wissentlich und vorsätzlich habe Gott den Men-
ıen im Anfang so gebildet, dass er fallen musste [1]. Auch bei
ingli war, obgleich er sich sonst über die Erbsünde milder äus-
te, das tiefe Verderben des Menschen, seine gänzliche Unmacht
geistlichen Dingen, die Untauglichkeit alles menschlichen Wir-
ns zum Heil, das Verzichtleisten auf eigene Kraft und eigenes
rdienst, die Grundlage seiner Prädestinationslehre. Was er in
· Abhandlung *de prov.* zur theoretischen Begründung dieser Lehre
ıgeführt hat, kam im Grunde erst nachher hinzu, nachdem seine
berzeugung längst für ihn feststand. Die Grundanschauung, auf
lcher diese ganze Lehre bei ihm beruhte, hat er in jener Ab-
ndlung am bestimmtesten in dem Satze ausgesprochen: *si desti-*
tio sequeretur nostram dispositionem, jam aliquid ex nobis esse-
s aut fieremus, priusquam Deus de nobis constitueret, quod
ıissimum esse jam dudum demonstravimus. Der Mensch kann
o nichts für sich sein, er kann, was er sein soll, nur durch Gott
n, es würde der Absolutheit Gottes widerstreiten, wenn der
nsch, was aus ihm werden soll, in seiner eigenen Hand hätte.

---

1) Man vergl. seine *Fidei ratio ad Carol. V.* und besonders seine Abhand-
g *de providentia Dei.*

Das ist es, wovon auch Calvin ausging, wenn er *Inst. chr. rel. 3. 23, 7* sagt: Man läugne, dass der Fall Adams ein Decret Gottes sei, *quasi vero idem ille Deus, quem scriptura praedicat facere quaecunque vult, ambiguo fine condiderit nobilissimam ex suis creaturis! Liberi arbitrii fuisse dicunt, ut fortunam ipse sibi fingeret, Deum vero nihil destinasse, nisi ut pro merito eum tractaret. Tam frigidum commentum si recipitur, ubi erit omnipotentia Dei?* Wenn auch die Vertheidiger der Prädestinationslehre zu ihrer Begründung auf die Allmacht und Absolutheit Gottes zurückgehen, und diese Lehre eine allgemeine Ansicht von der *providentia*, dem Verhältniss Gottes zur Welt überhaupt, in sich schliesst, so ist doch ihr innerster Mittelpunkt nicht metaphysisch, sondern sittlich-religiös, daher ist der eigentliche Ort, wohin sie gehört, nur in der Lehre von der Sünde und Gnade, und man muss sie, um sie richtig zu verstehen, immer vom Standpunkt des durch diesen Gegensatz bestimmten menschlichen Bewusstseins aus betrachten. So leicht sie sich aber von diesem Standpunkt aus begreifen lässt, so abstossend musste sie auf der andern Seite für das natürliche Freiheitsgefühl sein, und man kann sich daher nicht wundern, dass sie Calvin gleich anfangs nur mit Mühe durchsetzen konnte, und dass sie auch nachher, nachdem sie in mehreren Symbolen, wie im Genfer *Consensus* vom Jahr 1551, öffentlich anerkannt worden war, immer wieder mehr oder minder lebhaften Widerspruch gegen sich hervorrief. Der eifrigste Vertheidiger dieser Lehre war neben und nach Calvin Theodor Beza, welcher zur Widerlegung der Vorwürfe der Gegner, wie namentlich des Genfer Theologen Seb. Castellio, mehrere Abhandlungen schrieb, und sie ganz in der Form festhielt, in welcher Calvin sie aufgestellt hatte, so nämlich, dass auch schon der Fall Adams in der Prädestination begriffen wurde, welche Meinung man als die der Supralapsarier von der der Infralapsarier unterschied [1]. Diese Benennungen entstanden, wie es scheint, zuerst in den Niederlanden. Limborch bezeichnet in der *Theol. chr. 4, 2* den Unterschied dieser beiden Meinungen so: die eine *praeordinat praedestinationem lapsui, ne Deum insipientem faciat, haec subordinat, ne Deum injustum faciat, i. e. lapsus auctorem.* Schon der Gegen-

1) Ueber das Verhältniss der augustinischen Lehre zu dieser später gemachten Unterscheidung vergl. Bd. II. S. 143. A. 2.

its dieser beiden Meinungen und Parteien zeigt, welchen Anstoss
an an der calvinischen Lehre nahm, und wie man sehr natürlich
m grössten Anstoss an der Bestimmung nehmen musste, in wel-
ier sie über die augustinische hinausging, so dass man, um nur
rer Härte zu entgehen, nun gern bei der augustinischen als der
ildern stehen blieb. Die stärkste Reaction des dem calvinischen
bsolutismus und Particularismus entgegenstehenden Princips war
r Arminianismus, ein, Versuch die Härte der calvinischen Lehre
ihrer strengen Form zu mildern, welcher den Streit der Armi-
aner und Gomaristen herbeiführte, die bedeutendste Erscheinung
eser Art im Schoosse der reformirten Kirche. Er hätte zwar schon
der Geschichte der niederländischen Kirche erwähnt werden
nnen, findet aber wegen seines dogmatischen Interesses besser
er seine Stelle.

Arminius, oder eigentlich Jacob Hermanni, geboren im Jahr
60 zu Oudewater in Südholland, studirte seit 1582 zu Genf unter
za, und wurde hierauf im Jahr 1588 zu Amsterdam als Prediger,
äter im Jahr 1603 zu Leiden als Professor der Theologie angestellt.
hon in Amsterdam waren bei ihm Zweifel über die calvinische
ädestinationslehre entstanden, da er von dem Kirchenrath zu
nsterdam den Auftrag erhalten hatte, die Schriften des Theodor
ornhart zu widerlegen, eines Gegners der calvinischen Präde-
nationslehre, dessen Bestreitung zuerst zur Unterscheidung der
pralapsarier und Infralapsarier Anlass gab. Arminius zog sich
erst durch einige Predigten über den Römerbrief, die nicht cal-
nisch genug zu sein schienen, Vorwürfe zu, zum Ausbruch aber
m der Streit erst, als er zu Leiden College des Franz Gomarus,
nes strengen Calvinisten und heftigen Polemikers geworden war.
bald er hier seine Ansicht über Gnade und Prädestination genau
rlegte, wurde er von Gomarus angegriffen, und einer den Men-
hen mit Hochmuth erfüllenden Irrlehre beschuldigt. Der Streit
urde lebhafter und allgemeiner, und es bildeten sich zwei Parteien,
rminianer und Gomaristen, an welche sich nun alle anschlossen,
e schon früher über jene Lehren getheilter Meinung waren. Die
omaristen waren jedoch die überlegenern, da die calvinische Lehre
it einiger Zeit durch Theologen, die zu Genf, in der Pfalz, im
issauischen (wo Piscator zu Herborn ein strenger Calvinianer
ır) studirt hatten, die herrschende geworden war. Daher hörte

der Streit mit Arminius' Tode im Jahr 1609 keineswegs auf. Vergebens wurden Religionsgespräche gehalten, die streitenden Parteien von der Obrigkeit zur Ruhe ermahnt, es entspann sich daraus nur ein neuer Streit, indem die Gomaristen der Obrigkeit das Recht absprachen, in kirchlichen Angelegenheiten einzugreifen und Verordnungen zu geben. Da indess die Arminianer immer lauter beschuldigt wurden, dass sie Neuerer in der Religion und Störer der öffentlichen Ruhe seien, und in Gefahr standen, von der zahlreichen Gegenpartei unterdrückt zu werden, so übergaben sie im Jahr 1610 den Ständen von Holland eine Remonstranz gegen fünf Glaubensartikel, die man ihnen als symbolisch-gültige aufdringen wollte, wobei sie zugleich ihre Lehren bestimmter darstellten und die Stände baten, dass sie in einer freien Synode gehört oder wenigstens brüderlich geduldet werden. Man nannte sie nun Remonstranten, und ihre Gegner, die Gomaristen, die der Remonstranz der Arminianer eine Vertheidigung der calvinischen Prädestinationslehre entgegensetzten, Contraremonstranten. An der Spitze der Remonstranten standen jetzt nach Arminius' Tode Johann Uytenbogart, einer der vertrautesten Freunde des Arminius, wie dieser ein Schüler des Beza, damals der berühmteste Prediger in Holland, und Simon Episcopius, der Schüler des Arminius, Lehrer der Theologie zu Leiden. Die Unterredungen, die die Stände im Haag im Jahr 1611 und zu Delft im Jahr 1613 zur Beilegung der Streitigkeiten zwischen Predigern beider Theile veranstalteten, waren ohne Erfolg. Die Gomaristen erlaubten sich offene Gewaltthätigkeiten gegen die Arminianer, besonders zu Amsterdam, wo der Pöbel ihren Gottesdienst störte und ihre Häuser plünderte. Das Wichtigste aber war, dass sich mit dem Religionsstreit nun auch ein politisches Interesse verband. Prinz Moriz von Oranien, Statthalter der Generalstaaten, strebte schon längst nach einer unumschränkteren politischen Gewalt: die damals so weit verbreiteten Streitigkeiten, in welchen der Parteihass schon so heftig entflammt war, und die eine Partei so leicht gegen die andere gebraucht werden konnte, schienen ihm eine günstige Gelegenheit zur Ausführung seiner herrschsüchtigen Plane darzubieten. Er hatte bisher an dem Religionsstreit keinen Theil genommen, Uytenbogart als Prediger geschätzt; nun aber trat er auf die Seite der Contraremonstranten, da die bedeutendsten Männer, die über der Freiheit der Republik als ächte

Patrioten wachten, Johann von Oldenbarneveld, seit dem Jahr 1586 Advocat von Holland, und der berühmte Hugo de Groot, oder Grotius, Syndicus von Rotterdam und desswegen auch Mitglied der holländischen Stände, Freunde der Remonstranten waren. Einen gemeinschaftlichen Berührungspunkt ihres Interesses fanden die Contraremonstranten und der Statthalter hauptsächlich in der Berufung einer Synode zur Entscheidung des Religionsstreits. Die Contraremonstranten verlangten eine Nationalsynode, da sie die stärkere Partei und der Unterstützung des Statthalters gewiss waren. Der Statthalter hatte noch ein besonderes Interesse dabei, den einzelnen Staaten das mit der republikanischen Verfassung zusammenhängende Recht, in kirchlichen Sachen sich selbst Gesetze zu geben, abzusprechen. Als nämlich in der Versammlung der Generalstaaten im Jahr 1617 die vier Provinzen Geldern, Seeland, Friesland und Gröningen die Berufung einer Nationalsynode nach Dordrecht beschlossen, machten die Abgeordneten von Holland und mit ihnen auch die von Utrecht und Oberyssel dagegen geltend, dass nach der Utrechter Union vom Jahr 1579 sich jede Provinz in Kirchensachen ihr eigenes Recht vorbehalten habe. Davon nahm nun der Statthalter, während im Sommer des Jahrs 1618 die Einleitung zu der von der Mehrheit beschlossenen Synode getroffen wurde, Veranlassung zu einer tyrannischen Gewaltthat. Er liess plötzlich die Häupter der Provinz Holland unter dem Vorwand, dass sie durch Religionsstreitigkeiten die Einigkeit der Staaten gestört haben, gefangen nehmen. Der alte, vielfach verdiente, allgemein verehrte Joh. Oldenbarneveld wurde sogar als Landesverräther hingerichtet, Hugo Grotius mit Andern zu ewiger Gefangenschaft verurtheilt. Nach einem solchen Vorgang konnte der Erfolg der noch in demselben Jahr eröffneten Synode nicht zweifelhaft sein. Man hatte auch auswärtige reformirte Theologen dazu eingeladen. Es erschienen 28 aus England und Schottland, aus der Pfalz, aus Hessen, aus dem Nassauischen, aus der Schweiz, aus Ostfriesland und Bremen. Viele Gemeinden wollten keinen Theil nehmen, die Reformirten in Frankreich erhielten vom Hofe keine Erlaubniss zur Abreise. Von inländischen Theologen waren 58 zugegen, unter ihnen namentlich Gomarus, und Johann Bogermann, damals Prediger zu Leuwarden, nachher Professor zu Franeker, der zum Präsidenten der Synode gewählt wurde, ein strenger Calvinist und

Vertheidiger der Ketzerstrafen, worüber er Beza's Grundsätze theilte, dessen Schrift über die Ketzerstrafen er schon damals in's Holländische übersetzt hatte. Die Remonstranten wurden nun als Beklagte vor die Synode gerufen. Ihr Wortführer war Simon Episcopius, der mit 12 Andern seiner Partei vor der Synode auftrat und einen ausführlichen und beredten Vortrag vor derselben hielt. Allein die Vertheidigung ihrer Ansichten wurde den Remonstranten sogleich dadurch abgeschnitten, dass sie die calvinische Lehre, besonders von der Prädestination, nicht angreifen sollten. Da sie sich solche Beschränkungen nicht gefallen lassen wollten, so wurden sie zuletzt wegen hartnäckigen Ungehorsams von der Synode fortgewiesen. Die Synode fasste nun in den 93 *Canones*, die sie den fünf Artikeln der Remonstranten entgegensetzte, diejenigen Glaubensdecrete, welche seitdem in der reformirten Kirche die allgemeinste symbolische Gültigkeit gehabt haben, und fällte hierauf vermöge des Ansehens, dessen sie sich aus dem Worte Gottes wohl bewusst sei, das Verdammungsurtheil über die Remonstranten. Die arminianischen Theologen sollten ihrer Aemter entsetzt und überhaupt alle Lehrer in Kirchen und Schulen, wofern sie nicht ihre Stellen verlieren wollten, zur Unterschrift der Dordrechter Decrete verpflichtet werden. Hiemit schloss die Synode die lange Reihe ihrer 180 Sitzungen ganz im Geiste der alten Synoden. An der unterdrückten Partei wurde sogleich das gesprochene Urtheil vollzogen. Episcopius und die übrigen arminianischen Theologen, die auf der Synode zu Dordrecht erschienen waren, wurden aus dem Lande verbannt, dasselbe Schicksal hatten viele andere, noch mehrere wurden abgesetzt, unter ihnen auch der berühmte Gelehrte zu Leiden, Gerh. Joh. Vossius. Die Vertriebenen, unter ihnen namentlich Episcopius und Uytenbogart, fanden eine Zuflucht in Brabant, besonders in Antwerpen, unter spanischer Herrschaft, nachher im Jahr 1621 begaben sich Einige nach Frankreich, wo jedoch die Protestanten auf einer Synode zu Alais im Jahr 1620 die Dordrechter Schlüsse angenommen hatten, noch mehrere machten von der Erlaubniss des Herzogs Friedrich IV. von Holstein Gebrauch, sich in Schleswig niederzulassen, wo sie im Jahr 1621 eine Stadt bauten und nach ihrem Beschützer Friedrichsstadt nannten. Aber auch in ihrem Vaterlande erhielten sie nach dem Tode des Statthalters Moriz im Jahr 1625 wieder mehr Freiheit. Sein Bruder

ırich Friedrich, der ihm als Statthalter folgte, dachte milder.
ı duldete, dass sie Versammlungen hielten, später wurde ihnen,
h nur in Holstein und Westfriesland, die Freiheit des öffentlichen
tesdienstes gestattet. Auch durften sie zu Amsterdam ein zur
lung ihrer Religionslehrer bestimmtes Gymnasium bauen, dessen
er Lehrer noch Simon Episcopius war. Episcopius war
rhaupt derjenige, der sich nach Arminius seiner Partei mit der
ssten Thätigkeit widmete und zur Ausbildung ihrer Eigenthüm-
keit am meisten beitrug. Er verfasste für sie auch ein Glau-
sbekenntniss, das von allen ihren Predigern gebilligt, im Jahr
2 unter dem Titel erschien: *Confessio s. declaratio sententiae torum, qui in foederato Belgio Remonstrantes vocantur, super ecipuis articulis religionis christianae.* Schon der Titel deutet
was in der Einleitung ausführlicher gezeigt ist, dass die Schrift
ıe das Gewissen bindende, die Untersuchungsfreiheit beschrän-
de Glaubensregel sein soll, sondern nur eine Darlegung der
igen Ueberzeugungen der Partei.

Welche Verdienste sich die Arminianer um die Fortbildung
protestantischen Lehrbegriffs und die theologischen Wissen-
ıften überhaupt erwarben, zeigt schon die grosse Zahl ange-
ener Gelehrten, die aus ihrer Mitte hervorgingen, wie ausser
beiden Hauptstiftern der Partei Arminius und Episcopius na-
ıtlich der grosse Grotius, der als einer der gelehrtesten, viel-
igsten und freidenkendsten Gelehrten in mehreren Theilen der
ısenschaft, wie wenige, Epoche macht, ferner Gerh. Joh. Vossius,
celläus, Limborch, Clericus, Wettstein u. a. Was sie auszeich-
ist durchaus dieselbe Geistesrichtung, die sie schon durch ihre
werfung der Prädestinationslehre zu erkennen gaben. Es sollte
ihnen, wie Episcopius in der Vorrede zu seiner *Confessio* sagt,
s auf die Ausübung der christlichen Frömmigkeit gerichtet sein,
l sie überzeugt waren, dass die wahre Theologie nicht ganz oder
ssentheils speculativ, sondern durchaus praktisch sei. Daher
en ihnen nichts so sehr der Religion zu widerstreiten, als die
re von der Prädestination. Mit dieser praktischen Tendenz hieng
ihnen eine freiere dogmatische Ansicht überhaupt auf's engste
ımmen. Ein System konnte ihnen nicht zusagen, das auf Glau-
slehren und dogmatische Bestimmungen an und für sich den
ısten Werth legte, den fortschreitenden Untersuchungsgeist

durch symbolische Formen hemmte und keine abweichende Meinung dulden wollte. Sie befreiten daher die christliche Glaubenslehre von einer trockenen Scholastik, gaben ihr wieder ihre einfachere in unmittelbarer Beziehung zum Leben stehende Gestalt, und fassten insbesondere auch die Urkunden des Christenthums mit einem reineren unbefangeneren Sinne auf. Mehrere ihrer Gelehrten, wie namentlich Grotius, zeichneten sich als Exegeten aus, und die Exegese überhaupt machte durch sie die grössten Fortschritte, da sie sich nicht, wie sonst gewöhnlich war, durch dogmatische Voraussetzungen und überspannte Begriffe von der Göttlichkeit der heil. Schrift den wahren Gesichtspunkt voraus schon verrückten. Sie sind unstreitig in der reformirten Kirche die wichtigste Erscheinung auf dem dogmatischen Gebiete. Ihnen zunächst stehen einige Gelehrte der reformirten Kirche in Frankreich, die auf demselben Wege wie sie durch Milderung und Modificirung der calvinischen Prädestinationslehre die Lehrweise ihrer Kirche zu vervollkommnen suchten, die achtungswerthen Lehrer zu Saumur, Joh. Cameron, ein geborner Schotte, und Moses Amyrault, in der ersten Hälfte und Mitte des 17. Jahrhunderts, welche statt des calvinischen Particularismus den sogenannten hypothetischen Universalismus aufstellten. Wie die Arminianer die Exegese förderten und die Glaubenslehre in die innigste Verbindung mit der Sittenlehre setzten, so war insbesondere Amyrault ein trefflicher Schriftforscher, und der erste, der die Sittenlehre in einem ausführlichen Werke als besondere Wissenschaft mit Glück bearbeitete.

In der englischen Kirche, wo über die Verfassungsform der Kirche so heftig gestritten wurde, zog der Lehrbegriff weit weniger die Aufmerksamkeit auf sich. Doch kann hier mit den Arminianern insbesondere diejenige Partei englischer Theologen zusammengestellt werden, die von ihren Gegnern den Namen der Latitudinarier erhalten hat. So nannte man nämlich diejenigen englischen Theologen, auf welche die Streitigkeiten der verschiedenen Parteien, der Episcopalen und Presbyterianer, die Wirkung hatte, dass sie an engbegrenzten Unterscheidungslehren weniger streng festhielten, sondern sich zwischen ihnen eine gewisse Weite offen lassen wollten. Sie standen insofern mit den Arminianern zusammen, hatten aber im Grunde auch dieselbe Ansicht, die man in Deutschland mit einer gewissen Modification Syncretismus nannte. Sie legten auf

positiven Dogmen des Christenthums geringeres Gewicht, führten wesentlichen Glaubenslehren auf eine so viel möglich kleine l zurück, beurtheilten die abweichenden Vorstellungen der schiedenen Parteien sehr milde, und wollten die protestantische abensfreiheit durch die eingeführten Glaubenssymbole nicht be-änken lassen. Mit dieser Nachgiebigkeit gegen positive Be-mungen stand sodann auch in natürlichem Zusammenhang der ere Gebrauch der Vernunft, welchen sie in Glaubenssachen em-len und geltend machten. Wir sehen in ihnen gewissermassen n den ersten, obwohl noch unverdächtigen Uebergang zu den uralisten und Deisten, die am Ende unserer Periode in der eng-hen Kirche aufzutreten beginnen. Unter die ersten Anführer er Partei der sogenannten Latitudinarier gehörte Joh. Hales, fasser einer im Jahr 1642 erschienenen Schrift vom Schisma er den Begriff desselben), und noch mehr sein Freund Wilhelm illingworth, ein durch edlen Wahrheitssinn ausgezeichneter n, der sich im Jahr 1638 durch die Schrift bekannt machte: die igion der Protestanten, ein sicherer Weg der Seligkeit. An sie lossen sich mehrere angesehene Gelehrte der englischen Kirche wie z. B. Cudworth. Im übrigen nahm, wenn wir von den er erwähnten Erscheinungen hinwegsehen, auch in der refor-ten Kirche, wenigstens seit der Dordrechter Synode, dieselbe kene Scholastik und starre Anhänglichkeit an symbolische rsätze immer mehr überhand, wie in der lutherischen Kirche on seit der *Form. Conc.* Besonders lässt sich diess in Holland rnehmen, wo fortdauernd der Hauptsitz der gelehrten Theologen reformirten Kirche, und der Hauptschauplatz der bedeutendsten die Dogmatik sich beziehenden Bewegungen war. Dahin ge-en insbesondere die Streitigkeiten über die Anwendung der tesianischen Philosophie auf die Theologie, und die Einführung coccejanischen Lehrmethode. Beide hatten auf den Gang der testantischen Theologie überhaupt einen nicht unwichtigen Ein-s, können aber hier für uns nicht weiter in Betracht kommen.

Vergleichen wir die reformirte und lutherische Kirche in Hin-t des Zustandes der theologischen Wissenschaften überhaupt, rscheint in Manchem der Vorzug auf der Seite der erstern. Zwar e die reformirte Kirche nach Calvin, dessen *Institutio* freilich h Inhalt und Form das bei weitem vollendetste Werk dieser Art

aus unserer Periode ist, nicht ebenso grosse Dogmatiker und Systematiker, wie die lutherische, aber dagegen eine um so grössere Reihe in der biblischen Philologie und Alterthumskunde, in der Kritik und Exegese sich auszeichnender Männer. Schon bei den ersten Stiftern der reformirten Kirche, Zwingli, Oekolampadius, Bucer, Calvin, Beza, ist ihre exegetische Gelehrsamkeit und ihre einfachere, natürlichere, in den grammatisch-historischen Sinn tiefer eindringende Auffassungs- und Behandlungsweise ein besonders hervorragender Vorzug. Nach ihnen machten sich Castellio in Genf und Coccejus in Leiden in der Exegese am meisten bekannt. Vorzüglich aber erlangten unter den Gelehrten der reformirten Kirche mehrere durch ausgebreitete orientalische Sprachstudien und die Anwendung derselben auf die Alterthumskunde und die alttestamentliche Exegese grossen Ruhm, wie namentlich Thomas Erpenius, Jacob Golius, beide zu Leiden, Samuel Bochart, Prediger der Reformirten zu Caen, Selden zu London, Hottinger zu Zürich, Pococke zu Oxford, Spencer zu Cambridge. Auch Vitringa zu Franeker gehört hieher, als Alterthumsforscher und einer der trefflichsten Exegeten des alten Testaments, und Lightfoot zu Oxford, als Kenner der rabbinischen Literatur. Die beiden Buxtorfe zu Basel sind bemerkenswerth als verdienstvolle Beförderer des Studiums der hebräischen und chaldäischen Sprache, aber auch als Verfechter des Alters und der Aechtheit der hebräischen Accente und Vocale, besonders gegen Ludwig Capellus zu Saumur.

In der historischen Theologie hat die reformirte Kirche ein Hauptwerk, wie die lutherische in den Magdeburger Centurien, nicht aufzuweisen. Das Ganze der Kirchengeschichte wurde in der reformirten Kirche in einem grösseren Werke erst ziemlich spät bearbeitet. Der erste, der diess unternahm, war der Züricher Theologe Joh. Heinr. Hottinger, der von 1651—67 eine Historia eccles. N. T. in 9 Bänden herausgab. Das Werk enthält für die Geschichte des Reformations-Jahrhunderts sehr viele schätzbare Untersuchungen und Beiträge, mit besonderer Beziehung auf die Schweiz und die Züricher Kirche. Ein kürzeres, durch grosse Gelehrsamkeit, Reichhaltigkeit und Zuverlässigkeit der Nachrichten, sowie durch gesundes Urtheil ausgezeichnetes Werk schrieb gegen das Ende des 17. Jahrhunderts Friedrich Spanheim, Professor zu Heidelberg, später zu Leiden, unter dem Titel: Historia eccles.

. n. ad coeptam reformationem Lugd. Batav. 1701. Spanheim,
esonders eine seltene Kenntniss der kirchlichen Geographie
hronologie besass, hat sich auch durch mehrere kirchen-
sche Detailuntersuchungen, z. B. eine Abhandlung über die
n Johanna, einen Namen in der Literatur der Kirchenge-
te erworben. Ueberhaupt ist diess der eigenthümliche Cha-
, in welchem die Kirchengeschichte von den Gelehrten der
nirten Kirche behandelt wurde, dass sie ihre Bemühungen
weniger auf das Ganze, als auf die Bearbeitung einzelner
richteten, und hierin wirklich zu einer Zeit, da man in der
ischen Kirche sich zu sehr mit den Resultaten der Magde-
r Centurien begnügte, sehr bedeutende Fortschritte machten.
urden hiezu theils durch die Streitigkeiten zwischen ihnen
en Lutheranern und im Schoosse ihrer eigenen Kirche, theils
das Bestreben, sich in ihrer kirchlichen Verfassung noch
er, als von den Lutheranern geschah, an die Institute der
n Kirche anzuschliessen, theils auch durch die nähere Be-
ng, in welche sie in Frankreich und den Niederlanden mit
rn aus der katholischen Kirche kamen, veranlasst. Vorzüg-
aren es daher, was das Letztere betrifft, im 17. Jahrhundert
re reformirte Gelehrte in Frankreich, die sich auf diese Weise
chneten. Aus einer solchen Veranlassung schrieb schon der
nte Du Plessis Mornay sein „Geheimniss der Bosheit, oder
ichte des Papstthums" (mysterium iniquitatis seu histor.
Saumur 1611), Peter Dumoulin, oder Molinaeus, von der
it des Papstthums (Sedan 1627). Am wenigsten dürfen
hier die berühmten Namen Jean Daille und Dav. Blondel
agen werden. J. Daille, oder Dallaeus, Prediger zu Cha-
, wo er im Jahr 1670 starb, ist Verfasser mehrerer gegen
tholische Kirche gerichteten Schriften von anerkanntem Werth
u Patrum, Genf 1632, de imaginibus Lugd. B. 1642, adver-
tinorum de cultus religiosi objecto traditionem Genf 1664).
ar es auch, der die Unächtheit mehrerer Schriften aus dem
lichen Alterthum, namentlich der Briefe des Ignatius und der
ten des Dionysius Areop., bewies. Ein ebenso gelehrter und
sinniger Geschichtsforscher war zu derselben Zeit Dav. Blon-
Professor am Gymnasium zu Amsterdam, wo er 1655 starb.
grössten Beweis seiner rücksichtslosen Wahrheitsliebe gab er

dadurch, dass er zuerst die Sage von der Päpstin Johanna in ihrer Grundlosigkeit darstellte in einer zu Amsterdam im Jahr 1647 erschienenen, 1657 in's Lateinische übersetzten Schrift de Joanna Papissa. Die Protestanten konnten es Blondel lange nicht verzeihen, dass er ihnen in diesem Mährchen eine Waffe, die so gut zu gebrauchen war, entrissen hatte, namentlich schrieb gegen ihn Spanheim, und doch hatte der treffliche Blondel schon früher den falschen Isidor entlarvt (Pseudoisidorus vapulans, Genf 1628). Andere seiner Schriften betrafen die Geschichte der kirchlichen Verfassung (de la Primauté en l'Eglise, Genf 1641). Ueber denselben Gegenstand schrieb der gelehrte Claudius Salmasius: de primatu Papae und de Episcopis et Presbyteris (Lugd. B. 1641) gegen den Jesuiten Petavius.

5. Der Cultus und das sittliche Leben der reformirten Kirche.

Die reformirte Kirche unterscheidet sich nicht blos im Lehrbegriff, sondern auch im Cultus, in manchem auf eine eigenthümliche Weise von der lutherischen. Nach den Grundsätzen, worin Zwingli und Calvin ganz zusammenstimmten, war sie noch sorgfältiger als die lutherische, darauf bedacht, alles zu entfernen, was nur als überflüssiger und bedeutungsloser Ueberrest des Katholicismus erscheinen konnte, und der ursprünglichen einfachen Form des Christenthums so nahe als möglich zu kommen. Sie setzte an die Stelle der Altäre blosse Tische, nahm zur Feier des Abendmahls nicht Oblaten, sondern gewöhnliches Brod, das von dem Geniessenden selbst gebrochen wird, und stellte Lichter, Chorhemden, den Exorcismus bei der Taufe und anderes, was die Lutheraner wenigstens noch einige Zeit beibehielten und in unserer Periode sogar als ein charakteristisches Unterscheidungsmerkmal den Reformirten gegenüber betrachteten, sogleich ganz ab. Dieselbe Verschiedenheit zwischen beiden Kirchen, die sich schon in ihrer dogmatischen Ansicht vom Abendmahl zeigt, findet im Cultus in grösserem Umfange statt. Alles, was zur blossen Form gehört, hat bei den Reformirten ihrem ursprünglichen Geiste nach eine weit untergeordnetere Bedeutung. Diesen Charakter behauptet jedoch die reformirte Kirche nicht durchgängig, ja sie enthält sogar, während die lutherische überall im Ganzen gleichförmig

heint, einen ziemlich weit auseinandergehenden Gegensatz in
, was seinen Grund zunächst darin hat, dass sich die refor-
e Religion weit mehr als die lutherische in Länder verbreitete,
n Hinsicht des Nationalcharakters und der Verfassung sehr von
nder abwichen. Welche merkwürdige Erscheinung sich uns
er englischen Kirche gerade in dieser Beziehung darstellt, daran
hier blos erinnert werden. Nirgends nahm die protestantische
he von den Gebräuchen und Formen des Katholicismus so vieles
ch auf, wie hier, nirgends entstand hierüber ein so langer und
ger Kampf entgegengesetzter Ansichten und Parteien, nirgends
man daher auch, je näher man sich auf der einen Seite an
Katholicismus anschloss, auf der andern weiter von demselben
welche Richtung vor allem schon der Name der Puritaner
end bezeichnet, der den Gegnern der bischöflichen Partei, so-
sie in Hinsicht des Cultus ihr gegenüberstehen, gegeben wird.
Was die in sittlicher Beziehung bemerkenswerthen Erschei-
gen in der reformirten Kirche betrifft, so unterscheidet sie sich
in auf eine ebenso vortheilhafte Weise von der katholischen
die lutherische. Der Geist der Reformation hat auch in ihr die
schende Erschlaffung verbannt, und eine neue kräftigere sitt-
e Thätigkeit geweckt. Die grossen Bedrückungen, welche die
rmirten in manchen Ländern zu erdulden hatten, gaben ihnen
so mehr Gelegenheit, den sie belebenden Einfluss des Christen-
ns an den Tag zu legen. Vergleicht man die reformirte Kirche
den Erscheinungen des sittlichen Lebens mit der lutherischen,
öchte die duldsamere Gesinnung bemerkt werden dürfen, ver-
e welcher die Reformirten in Deutschland und in der Schweiz
ine brüderlichen Vereinigung mit den Lutheranern meist weit
eigter sich zeigten, als diess umgekehrt der Fall war. Es hatte
s zunächst darin seinen Grund, dass die Reformirten in der
re von den Sakramenten auf einem freieren Standpunkt stan-
als die Lutheraner, die von ihrem Dogma immer zu viel auf-
en zu müssen glaubten, während es den Reformirten nicht
ver fallen konnte, das lutherische Dogma in ihrem geistigeren
aufzufassen. Andererseits fehlt es aber auch in der reformir-
Kirche nicht an Beispielen eines lieblosen, verfolgungssüchtigen
eigeistes und eines Ketzerhasses, welchem selbst Calvin in Genf
bekanntes blutiges Opfer gebracht hat. Gilt es jedoch in sittli-

cher Beziehung eine Parallele zwischen den beiden Confessionen zu ziehen, so darf auch nicht vergessen werden, durch welche Beweise einer ächt evangelischen Gesinnung und christlich-heroischen Charakterstärke der durch Calvin geweckte ernste sittliche Geist bei den Reformirten in Frankreich unter ihren Glaubensverfolgungen sich bewährt hat. Wie viel Hartes und Schroffes freilich auch, nach der Verschiedenheit der Individualitäten und Nationalitäten, mit diesem sittlichen Ernst sich verbinden kann, zeigt die Geschichte der schottischen Kirche. Auch an die Schicksale der Arminianer in den Niederlanden, die feindseligen Reibungen der Episcopalen und Presbyterianer in England darf hier erinnert werden. Die am meisten charakteristischen Züge bietet uns auch hier wieder England dar. Die ausserordentlichen erschütternden Ereignisse, die grossen Umwälzungen, die England seit der Reformation in der Kirche und im Staat erfuhr, machten auf die von Natur ernste, auf das Religiöse gerichtete Nation einen sehr tiefen bleibenden Eindruck, und wie alle jene Bewegungen von der Religion ausgingen, so brachten sie auch ganz neue und eigenthümliche religiöse Erscheinungen hervor. Die grösste Aufmerksamkeit verdient vor allem der Presbyterianismus, von welchem die erste Anregung ausging. Er athmete zwar in seinem Kampf mit dem Episcopalsystem nicht selten einen überspannten fanatischen Geist, aber im Ganzen hatte er die achtungswürdige Tendenz, strenge Sittenzucht einzuführen, und den sittlich religiösen Ernst des Urchristenthums zurückzurufen. Die Bekenner des Presbyterianismus sollten sich dadurch von der freiern und schlaffern Weise der Episcopalen unterscheiden. Der Sonntag wurde von den Presbyterianern strenge gefeiert, der kirchliche Gottesdienst sehr fleissig und mit Andacht besucht, an allen festlichen Tagen alle öffentlichen Häuser geschlossen, die Geschäfte so viel möglich eingestellt, in den Familien beschäftigte man sich mit Beten, Bibellesen, Psalmsingen, und die Religion war überhaupt überall Gegenstand des allgemeinsten Interesses und die Norm der Ordnung des täglichen Lebens. Bei dem Ausbruche der Bürgerkriege hörten beinahe alle öffentlichen Vergnügungen auf, das presbyterianische Parlament verbot ausdrücklich die für solche Zeit sich nicht schickenden Schauspiele und empfahl dagegen desto strengere Beobachtung der Fasttage; gegen Ausschweifungen und Laster wurden scharfe Gesetze

gehandhabt. Derselbe Geist hatte sich den Heeren mitgetheilt, es herrschte strenge Zucht und Ordnung, und Bibellesen, Psalmsingen, religiöse Gespräche waren unter den Soldaten ganz gewöhnlich. Eine eigene Erscheinung war besonders bei dem grösstentheils aus Independenten bestehenden Heere, das Cromwell anführte, dass gemeine Soldaten auf freiem Felde und in den Kirchen als Prediger auftraten; Cromwell selbst predigte vor den Soldaten und dem Volke, und vor wichtigen Unternehmungen, wie z. B. ehe er sich im Jahr 1649 nach Irland einschiffte, beging er mit seinem Heere einen Fast- und Bettag, und hielt vor demselben einen Vortrag über einen biblischen Abschnitt. Wie damit auch die Erscheinung der Quäker zusammenhängt, werden wir an einem andern Orte sehen. Ursprünglich war dieser neu erwachte sittlich-religiöse Geist ein Erzeugniss des Presbyterianismus, daher verschwand er auch, je mehr dieser nicht blos dem Episcopalsystem, sondern auch dem Katholicismus weichen musste, und schon unter Karl II. trat auch in dieser Hinsicht eine auffallende Veränderung ein. Unglaube und Sittenverderbniss nahm überhand, und die alte Sitte und Religion galt jetzt nur noch als Merkmal eines Presbyterianers, in welchem man zugleich einen Schwärmer und Rebellen sah. Aber doch hat sich jener Geist in einer so stark bewegten Zeit dem Nationalcharakter der Engländer zu tief eingedrückt, als dass er völlig wieder verschwinden konnte, und noch jetzt äussert er sich in manchen Eigenthümlichkeiten des öffentlichen kirchlichen Lebens der Engländer.

6. Die Verfassung der reformirten Kirche. Calvinische Kirchen- und Sittenzucht.

Die Verfassung der reformirten Kirche hat sich in sehr verschiedenen Formen gestaltet. Die grössten Gegensätze vereinigt die englische Kirche in sich. Während in der Episcopalkirche eine Hierarchie fortbesteht, die sich sehr eng an die der katholischen Kirche anschliesst, scheint sich auf der andern Seite in den freien Gemeinden der Independenten die Ordnung und der Zusammenhang des kirchlichen Lebens beinahe völlig aufzulösen.

Die Episcopalverfassung der reformirten Kirche hat ihr Wesen darin, dass in ihr die Bischöfe, wie die der katholischen Kirche, weltliche Gewalt und einen hierarchischen Charakter haben. Die

Bischöfe haben daher noch ein von den Aposteln auf sie übergegangenes göttliches Recht und dürfen allein ordiniren. Von den Bischöfen der katholischen Kirche sind sie nur darin verschieden, dass sie nicht den Supremat des Papstes, sondern, wie in England, den Supremat des Königs anerkennen. Beide Parteien, Episcopale und Presbyterianer, berufen sich auf die Uebereinstimmung mit der ältesten Kirche, aber die Episcopalen lassen die älteste Kirche bis zum vierten und fünften Jahrhundert fortgehen, während sie nach der Behauptung der Presbyterianer schon damals entartet war, und ursprünglich keine von den Presbytern verschiedene Bischöfe hatte. Dass in der englischen Kirche das Episcopalsystem sich erhielt, hat seinen Grund theils in dem Gang, welchen die Reformation nahm, theils in der Verfassung des Staats. Die Reformation war in England unter Heinrich VIII. eigentlich zunächst nur eine Lossagung von der päpstlichen Herrschaft, es war daher natürlich, dass die übrige kirchliche Verfassung grossentheils stehen blieb, um so mehr, da Bischöfe, wie Cranmer, selbst die Reformation leiteten. In Deutschland konnte man sich im ersten Enthusiasmus keine Reformation denken, ohne eine völlige Abschaffung des bischöflichen Regiments, in England verfuhr man kälter und successiver, daher blieb hier das Alte noch neben dem Neuen, und es entstand ein langdauernder, gewaltiger Kampf des Katholicismus und Protestantismus, in welchem das Episcopalsystem sich zuletzt doch noch behauptete. Grossen Antheil hatte dabei auch die Verfassung des englischen Staats, welche die Bischöfe als Reichsstände zu erfordern schien: man glaubte, es fehle ohne sie ein wesentliches Glied der Verfassung.

Die Presbyterialverfassung sollte die hierarchische Superiorität aus der Kirche entfernen, und das ursprüngliche Verhältniss der Gleichheit unter den Mitgliedern der Gemeinde so viel möglich wiederherstellen. Die Presbyter waren blosse Lehrer und Vorsteher der Gemeinden, aber auch die Laien erhielten mit ihnen einen gewissen nähern Antheil an der Leitung der Gemeinde und an den Religionsangelegenheiten. Die Presbyterialverfassung ist die eigentlich republikanische, in welcher alle Gewalt in den Händen der Gemeinde ruht, die sie durch ihre Repräsentanten ausüben lässt, daher eignet sie sich auch im Grunde ausschliesslich nur für solche Staaten, in welchen der kirchlichen Freiheit die politische

zur Seite steht. Es ist die vollkommenste Verschmelzung der Kirche mit dem Staat, der wahre Gegensatz zu dem monarchischen Papstthum, in welchem die Kirche den Staat verschlungen hat. In der Verfassung der lutherischen Kirche dagegen ist Staat und Kirche mehr auseinandergehalten, da der Regent niemals unumschränkte kirchliche Gewalt haben kann. Eine wesentliche Einrichtung sind daher bei der Presbyterialverfassung der Kirche die Synoden, die in der reformirten Kirche in unserer Periode zahlreicher und wichtiger sind, als die ohnediess immer seltener werdenden Religionsgespräche in der lutherischen Kirche.

Die Presbyterianer selbst theilten sich wieder in verschiedene Parteien, insbesondere über die Frage, wie weit die Verfassung der Kirche von Christus und den Aposteln im neuen Testament vorgeschrieben sei, und über das Verhältniss der Kirche zum Staat. Die eigentlichen Presbyterianer, die überhaupt von einem republikanischen Freiheitssinn durchdrungen waren, stellten den Grundsatz auf, dass die Kirche unabhängig von der weltlichen Macht sich selbst regieren müsse, andere dagegen wollten dem Staat Gewalt in der Kirche einräumen, und überhaupt die Verfassung der Kirche, worüber in der heil. Schrift nichts bestimmt sei, als Sache des Staats betrachten. Die letztern nannte man Erastianer nach Erastus, einem deutschen Professor zu Heidelberg und Basel, der diesen Grundsatz aufstellte. Im Grunde musste man von der erstern Ansicht immer wieder auf die letztere geführt werden, da sich nach der republikanischen Verfassungsform der reformirten Kirche der Staat von der Kirche nicht streng scheiden lässt. Auch in England war es nicht anders, als das Parlament selbst den Presbyterianismus allgemein einführen wollte. Auf dieselbe Weise kam in den Niederlanden in dem Streite der Gomaristen und Arminianer die Frage in Bewegung, wie weit die Obrigkeit das Recht habe, an der Leitung der kirchlichen Angelegenheiten theilzunehmen. Am bemerkenswerthesten sind neben den Presbyterianern die Independenten, die gewöhnlich nicht zu den Presbyterianern gerechnet werden und in manchem von ihnen abwichen, aber doch ganz aus ihnen hervorgingen. Ursprünglich hiessen sie Brownisten nach Robert Brown, der noch unter der Königin Elisabeth mit Heinrich Barrow und einigen Andern auf eine ganz demokratische Verfassung der Kirche drang, und daher von einer Gesammtkirche nichts wissen

wollte, sondern jede Gemeinde als eine ganz unabhängig für sich bestehende Gesellschaft nahm. Da sie in England gedrückt wurden, so begaben sich mehrere nach Holland, unter ihnen auch der Prediger Joh. Robinson, der zu Leiden eine Gesellschaft errichtete, und die anstössigsten Grundsätze der Brownisten zu mildern suchte. In dieser mildern Form bildeten sich nun sowohl in Holland, als auch in England selbst, mehrere sogenannte Congregationalgemeinden, und es gilt daher Robinson als Stifter der Independenten. Nach England selbst verpflanzte sie ein Presbyterianer Jacob im J. 1616 von Leiden, wo er zu Robinson's Grundsätzen sich bekannt hatte. Erst unter Karl I. traten sie offener hervor, wurden aber anfangs noch verfolgt; je weitere Fortschritte jedoch die englische Revolution machte, desto grösser wurde auch ihre Bedeutung. Sie hatten in Cromwell's Heer das Uebergewicht, und Cromwell selbst war ihren Grundsätzen zugethan. Was sie am meisten unterscheidet, ist der rein demokratische Begriff der Kirche, nach welchem jede Kirche unabhängig von jeder andern nur auf der heil. Schrift beruhen, unter Christus stehen, und sich nur durch sich selbst regieren sollte. Sie wollten nicht blos wie die Presbyterianer von der weltlichen Macht, sondern auch von Synoden und Presbyterien unabhängig sein. Doch hatten sie, nur ohne besondere Vorrechte über andere Mitglieder der Gemeinde, Prediger und Presbyter, liessen aber jeden, der die Gabe hatte, Religionsvorträge halten. Sie zeichneten sich durch strenge Sittenzucht aus und hatten bei aller Freiheit Kirchenstrafen im Gebrauch. Die weltliche Obrigkeit achteten sie, verlangten aber von ihr vor allem Freiheit und Duldung der verschiedenen Religionsparteien. Diesem Grundsatze folgte Cromwell, unter welchem sie sehr zahlreich wurden, zugleich aber auch den Mangel einer Verbindung fühlten. Sie hielten daher mit Cromwell's Erlaubniss eine Synode zu London, auf welcher Prediger und Laien von mehr als hundert Independenten-Gemeinden zusammen kamen, um ein Glaubensbekenntniss zu entwerfen, und für den Zweck einer allgemeineren Verbindung unter ihnen einige Bestimmungen zu machen. In den Glaubensartikeln wichen sie vom eingeführten Lehrbegriff nicht ab, in Hinsicht der Verfassung aber setzten sie jetzt fest, dass in besondern Fällen die Kirchen durch ihre Abgeordnete sich in Synoden vereinigen, doch ohne irgend eine Gerichtsbarkeit auszuüben. Um eben diese Zeit

starb Cromwell, und die Independenten theilten nun das Schicksal der Dissenters.

Diejenige Form der Verfassung, durch welche sich die reformirte Kirche von der lutherischen unterscheidet, ist die Presbyterialverfassung. Sie ist der reformirten Kirche ebenso eigenthümlich, wie die Consistorialverfassung der lutherischen. Um aber das Wesen der Presbyterialverfassung richtig aufzufassen, muss man auf die Elemente zurückgehen, aus welchen sie sich gleich anfangs nach den von Zwingli und Calvin aufgestellten Grundsätzen in der deutschen und französischen Schweiz gebildet hat. Auch hierin ist zwischen der schweizerischen und der deutschen Reformation der Unterschied, dass in der Schweiz alles seinen einfacheren und natürlicheren Verlauf hatte. Man sagte sich hier mit Einem Male nicht blos von der bischöflichen Gewalt, sondern auch von allen hierarchischen Begriffen los, und dachte nicht daran, wenn man auch keine eigentlichen Bischöfe hatte, doch wenigstens Nothbischöfe zu haben. Die Frage war nur, ob die weltliche Obrigkeit als solche auch die im Namen der Kirche handelnde Behörde sein, oder dazu ein eigenes, die Gemeinde vertretendes Organ aufgestellt werden sollte. Zwingli überliess die Vollmacht in Kirchensachen der Obrigkeit, und setzte daher die Kirche in dieselbe Verbindung mit dem Staat, die auch bei dem lutherischen Kirchenregiment stattfand, wobei demnach nur die politische Verfassung einen Unterschied machte. Vorausgesetzt wurde dabei nur, dass die Obrigkeit eine christliche sei und sich treu an das Evangelium halte, wesswegen auch die Beschlüsse der Obrigkeit nicht ohne Berathung und Mitwirkung der evangelischen Geistlichkeit gefasst werden sollten. Der Idee nach hielt auch Zwingli Geistliches und Weltliches auseinander. Er betrachtete die Gemeinde, d. h. die Gesammtheit der Glaubigen, als die Inhaberin der kirchlichen Gewalt, und erklärte ausdrücklich, dass der grosse Rath der Zweihundert in Zürich in kirchlichen Dingen nicht als reine Staatsbehörde handle, sondern im Namen der Kirche. Der Rath war die Behörde für die Sittenpolizei. Für die Ehesachen wurde von den Gemeindegliedern ein Ausschuss von 3 — 4 redlichen, frommen Männern gewählt, welche in Verbindung mit dem Pfarrer ermahnen und warnen sollten, in bedeutenderen Fällen aber dem bürgerlichen Richter Anzeige machen mussten. Ausser den Predigern, welche die Regie-

rung beriethen und leiteten, gab es somit kein rein kirchliches Organ der Gemeinden. Dieselbe, den zwingli'schen Typus an sich tragende Verfassung wurde auch in Bern, St. Gallen, Schaffhausen und in den Städten Constanz, Memmingen, Augsburg eingeführt. In Basel dagegen machte Oecolampadius den Antrag zur Aufstellung eines eigenen, von der bürgerlichen Obrigkeit verschiedenen Kirchenregiments. So oft in kirchlichen Angelegenheiten etwas gemeinsam zu beschliessen sei, sollten Etliche vom Rath mit den Pfarrern zusammentreten, damit alle Handlungen mehr Ansehen hätten, diesen sollten auch Etliche von der Gemeinde beigefügt werden, damit die Gemeinde sich nicht über Hintansetzung beklagen könne. Alle diese zusammen sollten ein geistliches Sittengericht bilden, weil die Obrigkeit den Kirchensachen nicht die erforderliche Aufmerksamkeit widmen könne. Der Antrag ging jedoch in dieser Form nicht durch, da der Rath seine kirchenregimentliche Vollmacht nicht an ein von ihm unabhängiges Censoren-Collegium abgeben konnte.

Die grösste geschichtliche Bedeutung hat die calvinische Kirchenverfassung. Calvin hält Kirche und Staat genau auseinander. Die Kirche hat nicht das Recht des Schwerts, um zu strafen, auch geht sie nicht darauf aus, dass, wer gefehlt hat, wider Willen bestraft werde, sondern dass er freiwillig Reue an den Tag lege. Die Kirche maasst sich nichts an, was der Obrigkeit zukommt, und die Obrigkeit ihrerseits vermag dasjenige nicht zu bewirken, was die Kirche thut. Hierin liegt schon der Punkt, in welchem die calvinische Ansicht von der zwingli'schen sich unterscheidet. Calvin hält desswegen Kirche und Staat so genau auseinander, um das abzuschneiden, was ihm von Zwingli verfehlt zu sein schien, die schlechthinige Uebertragung der kirchlichen Gewalt an den Staat. Diess missbilligte Calvin, weil die Obrigkeit oft nachlässig sei, und weil, wenn der Obrigkeit alle Kirchengewalt gebührte, am Ende auch das Predigtamt überflüssig wäre. So gross ist jedoch nach Calvin der Gegensatz zwischen Staat und Kirche nicht, dass nicht auch der Staat dieselben sittlich religiösen Zwecke hätte, wie die Kirche. Die Pflicht der Obrigkeit erstreckt sich auf beide Tafeln des Gesetzes, und es kann kein Staat ohne die Sorge für Gottesfurcht und Gottesdienst bestehen. In ihrem Unterschied müssen daher beide Hand in Hand mit einander gehen und für dieselben

Zwecke, nur jedes in seiner Weise, zusammenwirken. Wie im Menschen eine doppelte Welt und ein doppeltes Regiment ist, das eine, das im inwendigen Menschen auf das ewige Leben zielt, das andere, das auf das gegenwärtige Leben sich beschränkt und blos sociale, bürgerliche Verhältnisse betrifft, so ist auch in der äussern Welt das geistliche und das politische Gebiet wohl zu unterscheiden, aber nie als Gegensatz zu denken, sondern es sind nur die gegenseitigen Uebergriffe zu verhüten. Im Gegensatz gegen die bischöfliche und päpstliche Gewalt drang Calvin besonders darauf, dass die geistliche Gewalt nicht in die Hand eines Einzelnen komme, Einer sich anmaasse, was nur als das der Gemeinde zustehende Recht anzusehen ist. Nur folgt daraus, dass die Gemeinde die eigentliche Inhaberin der kirchlichen Vollmacht ist, nicht, dass ihr auch die unmittelbare Ausübung ihres Rechts zu gestatten ist, es genügt an ihrem Mitwissen und ihrer stillschweigenden Einwilligung. Die Gemeinde muss daher durch eine Aeltestenbehörde vertreten werden, über deren Wahl und Zusammensetzung Calvin nichts bestimmt. Es ist ihm überhaupt nicht um die Presbyterialverfassung als solche zu thun, sondern vorzugsweise nur um die Ausübung der Kirchenzucht durch eine dazu geeignete Behörde. Ein Aeltestenamt gibt es zunächst nur um der Kirchenzucht willen. Da Calvin nach seinen Grundsätzen die Genfer Kirche organisirte, so stellt sich an ihr das Eigenthümliche der calvinischen Kirchenverfassung am klarsten vor Augen. Calvin war aus Genf verbannt worden, weil er mit den übrigen Geistlichen an Ostern im Jahr 1538 erklärte, dass sie wegen der in der Stadt herrschenden Sittenlosigkeit gewissenshalber das Abendmahl nicht halten können. Als er wieder zurückgerufen werden sollte, machte er zur Hauptbedingung, dass durch den Rath aus den einzelnen Parochieen der Stadt rechtschaffene Männer ausgewählt werden, welche zusammen und in Gemeinschaft mit den Geistlichen ein den Kirchenbann ausübendes Collegium bilden. Nach seiner Rückkehr wurde von ihm und den Geistlichen nebst einem Ausschuss aus dem Rath ein Entwurf ausgearbeitet, durch welchen die Genfer Kirchenordnung zu Stande kam. Es sind diess die *Ordonnances ecclésiastiques de l'église de Genève,* die im Jahr 1541 vom grossen Rath der Zweihundert genehmigt, und von der ordentlichen Generalversammlung aller Bürger angenommen wurden. Nach dieser Verfassung gibt es vier Stände oder

Arten von Aemtern zur Regierung der Kirche, Hirten, Lehrer, Aelteste und Diaconen. Die Aeltesten haben über die Kirchenzucht zu wachen. Unter Zuziehung der Prediger sollten vom kleinen Rath geeignete Männer dem Rath der Zweihundert vorgeschlagen, und von diesem, wenn er sie würdig finde, bestätigt werden, zwei Mitglieder des kleinen Raths, vier vom Rath der Sechzig und acht von dem der Zweihundert, unbescholtene Männer, die nach einjähriger Amtsführung entweder entlassen oder für immer bestätigt wurden. In Gemeinschaft mit den Pastoren ihrer Bezirke machten die einzelnen Aeltesten jährlich Hausbesuche, um in einfacher Weise jede Seele im Glauben zu prüfen, vereinigt aber bildeten die sämmtlichen Aeltesten mit den Pfarrern das Consistorium oder das Gericht der Kirche, *Judicium ecclesiasticum,* das jeden Donnerstag Sitzung hielt, um zu sehen, ob nicht irgend eine Unordnung in der Gemeinde vorhanden sei, und dagegen einzuschreiten nach den verschiedenen Stufen der Zucht bis zur Ausschliessung vom h. Abendmahl. Auch auf Ehesachen erstreckte sich der Wirkungskreis des Consistoriums, die letzte Entscheidung hatte jedoch die Regierung. Ebenso hatte das Consistorium von jeder Excommunication eine Anzeige an die Regierung zu machen, die nöthigenfalls noch Strafen verfügte. Bemerkenswerth ist hier besonders die Bestimmung, dass die Aeltesten nur aus den Mitgliedern der Rathscollegien wählbar sein sollten, wodurch demnach doch wieder Kirchliches und Politisches vermischt, und ein der Grundansicht Calvin's nicht entsprechendes Uebergewicht des Staats begründet wurde. Um so nachdrücklicher beharrte Calvin auf der Autonomie der geistlichen Gewalt in der Handhabung der Kirchenzucht. Als im Jahr 1553 der Rath einem Excommunicirten die Erlaubniss ertheilte, trotz der Einsprache Calvin's das Abendmahl zu empfangen, erklärte Calvin, lieber sterben zu wollen, als des Herrn Mahl so schnöde zu entweihen. Die Frage war also, ob dem Consistorium, d. h. dem Collegium der Geistlichen und Aeltesten, das Recht der Excommunication selbstständig und endgültig zustehen solle, oder ob die Regierung die Endentscheidung darüber habe. Die Gegner beriefen sich darauf, dass das Consistorium seine Excommunicationen dem kleinen Rath anzuzeigen habe, Calvin behauptete, diese Anzeige habe nur den Zweck, dass die Regierung im äussersten Fall das Consistorium unterstütze. Calvin drang durch, der grosse Rath er-

liess im Jahr 1557 ein Edikt, nach welchem Verächter des heiligen Abendmahls oder des durch das Consistorium verfügten Banns dem kleinen Rath angezeigt werden sollten, damit er solche als unverbesserliche Leute auf ein Jahr aus der Stadt verbanne, um das Ansehen des Consistoriums und die Kraft der Kirchenordnung aufrecht zu erhalten.

In der Strenge gegen die Ketzer ging man so weit, dass man sie sogar, wie in der katholischen Kirche, mit dem Tode bestrafte. Das bekannteste Beispiel wurde an dem spanischen Arzte Mich. Servet gegeben, der über die Dreieinigkeit gefährliche Irrthümer zu lehren schien. Calvin setzte es mit dem ganzen Gewicht seines Ansehens durch, dass der unglückliche Schwärmer nach vielen Verfolgungen, und nachdem er kaum zuvor dem katholischen Ketzergericht und derselben Strafe zu Vienne entflohen war, im Jahr 1553 zu Genf verbrannt wurde. Dass diess nicht blos eine ausserordentliche Maassregel, sondern Grundsatz war, sah man aus der darüber entstandenen Streitigkeit. Wenige Tage nach Servet's Hinrichtung erschien die kleine Schrift: *De haereticis, an sint persequendi, et omnino quomodo sit cum iis agendum, multorum tum veterum tum recentiorum sententiae*, gegen die Vollziehung einer solchen Strafe. Dem unbekannten Verfasser, der sich Martin Bellius nannte, antwortete Beza in seiner Schrift: *De haereticis a civili magistratu puniendis, adversus Mart. Bellii farraginem et novorum Academicorum sectam.* Calvin selbst schrieb im Jahr 1554 seine: *Fidelis expositio errorum Mich. Serveti et brevis eorundem refutatio, ubi docetur jure gladii coërcendos esse haereticos.* Dagegen erschien noch im Jahr 1554 eine Schrift, die man dem Lälius Socinus zuschrieb, und eine andere unter dem Titel: *In haereticis coërcendis quatenus progredi liceat, Mini Celsii Senensis disputatio, ubi nominatim eos ultimo supplicio affici non debere demonstratur. Christlingae 1577.* Für den Verfasser dieser Schrift hielt man ebenfalls den Lälius Socinus, doch gab es damals, wie es scheint, einen Gelehrten aus Siena mit Namen Minus Celsus. In jedem Falle theilte er, wenn Läl. Socinus der Verfasser der erstern Schrift ist, die Grundsätze seines Landsmanns. Die reformirte Kirche stützte ihr Verfahren gegen die Ketzer auf den allgemeinen Grundsatz, dass jede Gesellschaft das Recht habe, sich selbst die nothwendigen Gesetze zu geben. Diesen Grund stellt Beza ausdrücklich



in der genannten Schrift voran. Da der vornehmste Endzweck der menschlichen Gesellschaft in der Erhaltung der Religion bestehe, so könne er nicht erreicht werden, wenn nicht die Obrigkeit hartnäckige und freche Verächter der Religion mit ihrem Schwerte im Zaume halte. Es ist also nicht sowohl religiöse Intoleranz, als vielmehr nur Ausübung eines unbestreitbaren Gesellschaftsrechts, vermöge dessen religiöse Verbrechen ganz wie politische behandelt werden dürfen. Es zeigt sich uns auch hier wieder die Strenge der Gesetze, die Republiken auszeichnet, und die bekannte Wahrnehmung, dass sie nicht selten gegen ihre eigenen Mitbürger unerbittlicher sind als Monarchen gegen ihre Unterthanen.

So wurde die Presbyterialverfassung zuerst von Calvin in ihren Grundzügen entworfen, und in Genf, ihrem Hauptsitz, praktisch begründet, von wo aus sie sich sodann in so viele Länder der reformirten Confession verbreitete. Zunächst gelangte sie nach Frankreich, wo im Jahr 1555 zu Paris nach dem Muster der Genfer Kirche eine reformirte Gemeinde mit Aeltesten sich bildete. Auch die übrigen reformirten Gemeinden in Frankreich organisirten sich auf dieselbe Weise, und die presbyteriale Gemeindeordnung wurde um so mehr die herrschende, als die meisten Geistlichen der neuen Gemeinden von Genf, wo sie studirt hatten, ausgingen oder wenigstens mit Calvin und seinen Freunden in Verbindung standen. In Frankreich geschah dann auch der weitere Schritt zur Bildung eines Synodalverbands. Auf der ersten im Jahr 1559 zu Paris gehaltenen Nationalsynode der reformirten Kirche von Frankreich kam mit dem Glaubensbekenntniss, der *Confessio gallicana*, [illegible] die gemeinschaftliche Kirchenordnung für alle Gemeinden [illegible] zu Stande. Ueber den Consistorien der Gemeinden stehen die [illegible]lich zweimal sich versammelnden Provincialsynoden, und über [illegible]sen die Generalsynoden, die jedoch nur im Fall eines Bedürf[illegible] gehalten werden. Aristokratisch war die Verfassung darin, [illegible] nach dem Beschluss der Synode zu Paris im Jahr 1565 die A[illegible]ordneten zu der Nationalsynode, zwei Geistliche und eben[illegible] Aelteste, von den Provincialsynoden gewählt werden so[illegible] selbe Verfassung wurde im Wesentlichen auch in Sch[illegible] in den Niederlanden eingeführt.

Da die Hauptaufgabe der Presbyterialverfassung die [illegible]habung der Kirchenzucht war, so musste diese er[illegible]

ıdenz auch einen vortheilhaften Einfluss auf den sittlichen Zustand reformirten Gemeinden haben. Die Genfer Kirche insbesondere rde wegen der in ihr herrschenden Religiosität und Sittenreinheit r gerühmt. Als Knox, der Reformator Schottlands, im Jahr 1556 ı in Genf aufhielt, schrieb er an einen Freund, er wage zu bepten, dass in Genf die beste christliche Schule sei, die es seit Apostel Zeit auf Erden gebe. Noch nirgends habe er gesehen, s sich die Reformation auf die sittlichen und religiösen Verhältse in dem Maasse zugleich erstrecke, wie in Genf. Dasselbe Lob ıeilt der Genfer Kirche V. Andreä, als er im Jahr 1611 auf er Reise nach Genf kam. Er sagt in seiner Selbstbiographie, es ibe ihm unvergesslich, was er in Genf beobachtet habe. Ausser vollkommenen Form und Regierung des freien Staats habe die dt eine besondere Zierde und eine Zuchtanstalt an dem Sittenicht, das alle Sitten der Bürger und auch die kleinsten Ausweifungen wöchentlich untersuche. Es sei hier kein Fluchen l Schwören, kein Spiel, kein Luxus, kein Zank und Streit, keine sgelassenheit, keine Gleichgültigkeit u. s. w., gröbere Vergehen ɜn ohnediess etwas Unerhörtes. Auch noch aus der Mitte des Jahrhunderts vernimmt man ähnliche Urtheile. Im Laufe des Jahrhunderts wurde es auch in Genf allmälig anders. Das chenregiment kam mehr und mehr allein in die Hände der Geistıkeit und die Aeltestenordnung verlor ihre Wirksamkeit.

Zwischen den beiden Kirchen, der reformirten und der lutherien, findet nach dem in ihnen herrschenden sittlich-religiösen st im Allgemeinen derselbe Unterschied statt, wie in Hinsicht Verhältnisses, in das beide Gesetz und Evangelium zu einander ten. Hat man der lutherischen Kirche den Vorwurf gemacht, s sie über dem Evangelium und ihrem auf das Evangelium sich zenden Glauben das Sittliche hintansetze, so kann man von der ɔrmirten sagen, dass sie sich zu sehr auf die Seite des Gesetzes le. Die Sittlichkeit der reformirten Kirche hat einen gesetzlin, alttestamentlichen, theokratischen Charakter. Das Sittengeɪt wirkt nicht blos durch Ermahnungen und Warnungen, sondern h durch Strafen und einen äusserlichen gesetzlichen Zwang. zwischen der geistlichen und weltlichen Gewalt gemachte Unschied wird dadurch wieder aufgehoben, dass von der weltlichen igkeit verlangt wird, sie solle mit ihrer Gewalt zu den Zwecken



der Kirche mitwirken. Das geistliche Sittengericht wird zu einer Sittenpolizei, die in das Gebiet der evangelischen Freiheit eingreift, indem an Handlungen, die nur nach der innern sittlichen Ueberzeugung jedes Einzelnen zu beurtheilen sind, der äusserlich gesetzliche Maasstab angelegt wird. Wenn, wie es bei einem Sittengericht nicht anders sein kann, die Norm für das sittliche Verhalten das öffentlich aufgestellte Gesetz ist, so wird die Moralität zur Legalität, und es ist nur consequent, wenn auch alles, was sich auf den Glauben bezieht, unter denselben Gesichtspunkt gestellt wird. Wer von dem Glauben der Gemeinde abweicht, verfehlt sich gegen das Gesetz und verfällt in eine Strafe, die nach dem Grade der Verschuldung auch die Todesstrafe sein kann. Es hängt mit dem äusserlich gesetzlichen Charakter der reformirten Kirche auf's engste zusammen, dass auch sie Meinungen, die von dem Glauben der Kirche auf eine besonders auffallende Weise abweichen, als Ketzereien oder todeswürdige Verbrechen betrachtet. Wie in Anderem ist sie auch hierin das ächte Gegenbild der katholischen Kirche, sie trifft mit ihr nur von einem andern Standpunkt aus in derselben Consequenz zusammen. Die Hinrichtung Servet's vertheidigte Calvin mit dem Grundsatz, *jure gladii coërcendos esse haereticos*. Wie in der katholischen Kirche spricht die Kirche das Urtheil, und die weltliche Obrigkeit ist die Vollstreckerin desselben. Die Todesstrafe aber verdienen die Häretiker, weil sie durch ihren Angriff auf den Glauben ein Gesetz verletzen, ohne dessen Aufrechterhaltung die Gesellschaft nicht bestehen zu können scheint. Auch daraus ist deutlich, dass das calvinische Kirchenregiment in Genf denselben theokratischen Charakter hatte, wie das päpstliche in Rom, wenn auch die Form eine andere war. Wie man Calvin den Bischof von Genf nannte, wie man ihn mit Recht auch desswegen nennen konnte, weil er im Widerspruch mit den Grundsätzen der Presbyterialverfassung der beständige Präses der Consistorialversammlungen blieb (Henry, Leben Calvin's 2. S. 137), so war er auch sehr geneigt, die bischöfliche Verfassung auch in der evangelischen Kirche zuzulassen. Es war ihm daher überhaupt um eine Form zu thun, in welcher die geistliche Herrschaft über das sittlich-religiöse Verhalten der Gemeindeglieder geführt werden konnte. Auch der Papst wäre ihm recht gewesen, wenn er nur in seinem Sinne regiert hätte. Der Absolutismus des Prädestinationssystems war auch die

Seele seines Kirchenregiments. In der Kirche muss nach seiner Grundanschauung vor allem Zucht und Sittenstrenge das die religiöse Gemeinschaft zusammenhaltende Band sein. In der Handhabung der Kirchenzucht steht so unstreitig die lutherische Kirche der reformirten sehr nach, dagegen hat das sittliche Leben in der lutherischen Kirche einen freieren, gemüthlicheren, mehr auf innern Motiven beruhenden Charakter. Es ist ungefähr derselbe Unterschied, wie im Cultus die ernste alttestamentliche Psalmenpoësie der Reformirten einen auffallenden Contrast bildet mit der Innerlichkeit des aus dem frischen Quell des dichterischen Geistes entsprungenen lutherischen Kirchenlieds.

Fünfter Abschnitt.

Die Geschichte der kleineren kirchlichen Gesellschaften.

Noch sind uns hier einige kleinere kirchliche Gesellschaften übrig, welchen wir ihre schickliche Stelle erst hier anweisen zu können glauben. Einige derselben stehen mit der reformirten Kirche in näherem Zusammenhang, nämlich die sogenannten Collegianten und die Quäker, die übrigen dagegen, die Anabaptisten und die Socinianer stehen mehr für sich.

I. Die mit der reformirten Kirche in Zusammenhang stehenden kirchlichen Gesellschaften.

1. Die sogenannten Collegianten entstanden in der Periode der arminianischen Streitigkeit unmittelbar nach der Dordrechter Synode, und gehörten zu der Partei der Remonstranten. Mehrere, die mit den Beschlüssen der Dordrechter Synode nicht zufrieden waren und doch nicht auswandern wollten, hielten in der Ueberzeugung, dass sie sich auch ohne Prediger gemeinschaftlich erbauen können, in der Stille Andachtsversammlungen, besonders in Rotterdam und Leiden und der Umgegend. Es waren namentlich die drei Brüder Johann, Hadrian und Gisbert van der Kodde, um welche sich solche Gesellschaften sammelten. Da sie keine eigentlichen Prediger hatten, so hatte unter ihnen die freie Gabe der Erbauung bei jedem, der im Besitz derselben zu sein glaubte, um so mehr

Gelegenheit, sich zu äussern. Man nannte sie daher Prophetanten. Collegianten hiessen sie, weil sie ihre gesellschaftlichen Erbauungen und ihre Vereine Collegien nannten, um den Namen Kirche zu vermeiden, der ihnen, wie den Independenten, zu hierarchisch klang. Den Namen Rheinsburger hatten sie von dem Ort Rheinsburg bei Leiden, wo sich die ganze Gesellschaft jährlich zweimal versammelte. Eigene Lehrmeinungen hatten sie nicht, nur die Taufe hielten sie theils für entbehrlich, theils nur in der Form der Eintauchung für zulässig. Obrigkeitliche Aemter zu bekleiden und Krieg zu führen soll nach ihren Grundsätzen für den Christen unerlaubt sein. Eine Streitigkeit entstand unter ihnen über die Grenzen des Vernunftgebrauchs in der Religion, womit zusammenhängt, dass einige Gemeinden den Socinianismus bei sich duldeten. Ueberhaupt hatten bei ihnen, wie überhaupt bei solchen Sekten, welche eine separatistische Tendenz haben, verschiedenartige Ansichten freien Spielraum.

2. Die Quäker gingen, ebenso wie die Collegianten aus den Religionsstreitigkeiten in Holland, aus dem Kampf der verschiedenen Parteien in England hervor. Als in England zur Zeit des langen Parlaments die alte kirchliche Ordnung sich mehr und mehr auflöste, traten verschiedene religiöse Parteien und Sekten hervor, ausser den schon genannten und den ältern Anabaptisten namentlich die Leveller, die alles gleich machen wollten, selbst die Bibel, den Gottesdienst, die Sonntagsfeier als ein Joch ansahen, und nur dem sie erleuchtenden Geiste folgen wollten, Familisten, Mitglieder einer Liebesfamilie, die das Wesen der Religion nur in die Liebe setzten, Seekers oder Sucher, welche als Skeptiker die sie befriedigende Religion erst suchten, Antinomer oder auch Solifidianer, die nur den Glauben selbst bis zur Rechtfertigung des Lasters predigten, Herolde einer fünften Monarchie, des letzten Weltalters, Enthusiasten und mehrere andere. Jede dieser Sekten stellt den allgemeinen tiefen Eindruck, welchen die durch Religionsstreitigkeiten bewegte Zeit auf die Gemüther machte, von einer neuen Seite dar, aber in keiner von allen jenen Sekten hat sich jener grossartige, so vieler Modificationen fähige Eindruck so sehr zu einer charakteristischen und bleibenden Erscheinung gestaltet, als in den Quäkern oder, wie sie sich heissen, den Freunden, den Bekennern des Lichts. Es wurde damals so heftig gestritten über die Verfassung

und die Gebräuche der Kirche, die Grundsätze und Meinungen standen einander so schroff entgegen, selbst die Bibel schien den grossen Zwist, der in alle Verhältnisse des Lebens eingriff und alles unsicher und schwankend zu machen schien, nicht schlichten zu können: kann man sich wundern, wenn in einer solchen Zeit viele Gemüther gegen das kirchliche Leben, das so wenig Befriedigung gewähren konnte, gleichgültig wurden? Sicher trug der damalige kirchliche und religiöse Zustand zu dem Indifferentismus, Naturalismus und Deismus sehr vieles bei, der bald nachher in England hervortrat, aber noch früher und allgemeiner hatte er bei tiefern Gemüthern, bei welchen gleichwohl auch jetzt die Religion die grosse Angelegenheit ihres Geistes und Herzens zu sein nicht aufhörte, die Folge, dass sie nun um so mehr vom Aeussern in das Innere sich zurückwandten und eine um so reichere Quelle des religiösen Lebens in sich selbst zu finden glaubten. So entstand die merkwürdige Sekte der Quäker, die in ihrem Ursprunge ganz nahe verwandt den Deisten, nur die Kehrseite derselben Erscheinung darstellt. Der Stifter derselben war Georg Fox, ein von früher Jugend an in sich gekehrter, mit andächtiger Religiosität beschäftigter, in strengen presbyterianischen Grundsätzen erzogener Schuster in der Grafschaft Leicester, wo er im Jahr 1624 in demselben Jahre geboren war, in welchem sein deutscher ebenso berühmter Zunftgenosse, Jacob Böhme, die Welt verliess. Vergebens suchte er in den Geistesanfechtungen, mit welchen er zu kämpfen hatte, Belehrung und Beruhigung bei den Predigern, es befestigte sich dadurch nur die Ueberzeugung in ihm, dass das Princip aller wahren Religion das innere Licht, das Wort Gottes im Menschen sei. Er verachtete nun das äussere kirchliche Leben, und wollte mit jener Uniformität, in welcher das Merkmal des ächten Christen bestehen sollte, nichts zu thun haben, vielmehr sich selbst einen Verein von Kindern des Lichts aus den Kindern der Welt sammeln. In diesem heiligen Beruf reiste er in seinem 23. Jahr in England umher, um auf das innere Licht, das ihm selbst zu leuchten angefangen hatte, auch Andere in ihrem Innern aufmerksam zu machen. Sein Ruf zog Viele an und er selbst trat immer offener und zuversichtlicher mit dem Bewusstsein auf, dass er von Gott als Reformator berufen sei, eine Gemeinde von Bekennern des Lichts zu bilden, aber es verband sich damit in ihm zugleich ein stürmischer, fana-

tischer Eifer, der die bestehende Ordnung plötzlich umstürzen wollte, und sich nicht blos in Ermahnungen zu sittlichem Ernste, sondern auch in heftigen Schmähungen gegen den geistlichen Stand und den äussern Gottesdienst aussprach. Er und seine Anhänger nannten die Kirchen spöttisch Thurmhäuser, in welchen Gott wohnen solle, traten öfters in dieselben, fielen den Predigern in's Wort, hiessen sie schweigen und hielten Reden gegen sie. Sie selbst hielten ihre Zusammenkünfte, um mit Kirchen und allem, was Kirchen ähnlich war, nichts gemein zu haben, anfangs nicht einmal in Häusern, sondern unter freiem Himmel und auf öffentlichen Plätzen. Ebenso wenig wollten sie stehende Lehrer haben, sondern, wie bei den Independenten, trat jeder auf, der unter die Erleuchteten gehörte und den innern Beruf dazu in sich fühlte. Geringschätzung aller positiven kirchlichen Formen und des Aeussern überhaupt war das Erste, wovon sie ausgingen, um so höher sollte durch den Gegensatz gegen dasselbe das innere Licht und Wort Gottes gestellt werden, welchem gegenüber die Bibel selbst ihnen nicht als das eigentliche Licht, sondern nur als ein Funke desselben Lichts und als ein Mittel, das innere Licht zu wecken und aufzuschliessen, erschien. Was sie aber aus dieser innern Quelle des religiösen Lebens schöpften, betraf keine Glaubenslehren, sondern die sittlich religiöse Bildung des Menschen überhaupt, die Erweckung des Lichtes, die Belebung des Geistes in uns. Auch die einzelnen Grundsätze, die sie aufstellten, und die Eigenheiten, die sie im öffentlichen Leben beobachteten, hatten durchaus nur dieselbe sittliche Tendenz. Sie verweigerten den Eid, nicht blos, weil ihn Jesus verboten, sondern auch, weil man auf die gute Meinung und das Zutrauen anderer Menschen müsse rechnen dürfen, sie hielten Gegenwehr, Gewalt und Krieg für unerlaubt, weil das Christenthum Sanftmuth lehre, und der Mensch kein Blut vergiessen und nach der Realisirung des ewigen Friedens streben solle, sie wollten durchaus in allen Verhältnissen gerade und wahrhaftig sein, niemals heucheln und schmeicheln, keines Menschen Knecht sein, und auf die Beobachtung von Formen keinen Werth legen, die an sich ohne Bedeutung sind. Daher verwarfen sie jeden Rangunterschied und die gewöhnlichen Höflichkeitsbezeugungen, sie verbeugten sich nicht vor Andern, zogen den Hut nicht ab, gebrauchten gegen Jedermann das einfache, treuherzige Du, da ja alle Menschen vor

ott gleich und Brüder seien, und auch mit Gott selbst im Gebet in erselben Sprache gesprochen werde. Wie sie die äussern kirchchen Gebräuche und Formen, selbst Taufe und Abendmahl, gering chteten, so fanden bei ihnen auch die gewöhnlichen Leichen- und 'rauergebräuche und Förmlichkeiten bei der Schliessung einer ;he nicht statt. Ueberall sollte nur Geradheit und Offenheit herrchen, eine gegenseitiges Vertrauen einflössende Wahrheitsliebe, nd schlichte Einfachheit, die nicht auf äussern Schmuck und Glanz, uf Luxus und Mode, Convention und Gewohnheit sieht, um so nehr aber auf den innern Schmuck des Herzens und Geistes, die Linfalt des Lebens, eine ruhige ernste, von der Welt und der Sinnichkeit abgezogene Stimmung des Gemüths. Den Namen Quäker egten sie sich selbst ursprünglich nicht bei, sie erhielten ihn wahrscheinlich von den zitternden Bewegungen des Körpers, mit welhen sie, erzitternd von der innern Bewegung des Gemüths, anangs ihre Reden hielten, nahmen aber den von dieser auffallenden Ligenheit ihnen beigelegten Namen selbst an, indem sie damit die Bedeutung verbanden, er bezeichne solche, die vor Gott und seinem Worte erzittern.

Es war natürlich, dass eine Gesellschaft, die so viel Eigenes ınd Auffallendes hatte, und deren Grundsätze von dem, was im gevöhnlichen Leben galt, so sehr abwichen, mit dem Staat in manche Collision kam. Fox selbst wurde öfters gefangen gesetzt. Am meiten zog die Verweigerung des Eidschwurs, der Kriegsdienste und ler Zehenten und Abgaben, die sie den Geistlichen entrichten sollen, und schon desswegen zu entrichten sich nicht für verpflichtet ıielten, weil sie die Geistlichen nicht für wahre Diener des Evangeliums hielten, ihnen gerichtliche Ahndungen zu. Sie sahen aber larin so sehr nur eine Verfolgung der Unschuld und einen Beweis hrer guten Sache, dass sich, wenn Einer gestraft wurde, immer Mehrere hinzudrängten, um an derselben Strafe theilzunehmen. Cromwell, in dessen Regierung die Entstehung der Sekte fällt, gab keine Gesetze gegen sie. Er untersagte zwar ihre Zusammenkünfte, duldete sie aber, wie die übrigen Sekten, und behandelte sie schonend. Dagegen waren sie unter Karl II. vielen Verfolgungen ausgesetzt, hauptsächlich weil sie den Huldigungseid nicht leisten wollten. Aber eben diess gab die Veranlassung, dass sie nun in den englichen Colonien jenseits des Oceans sich um so weiter und glück-

licher ausbreiteten. Schon frühe, schon seit dem Jahr 1656 führte der Eifer für das Quäkerthum einige Mitglieder der Sekte über das Meer, sie fanden aber bei den Colonisten, obgleich Viele derselben selbst wegen Religionsverfolgungen England verlassen hatten, keine günstige Aufnahme, man hasste und verfolgte sie, und suchte durch strenge, grausame Gesetze, selbst durch Todesstrafen sie völlig auszuschliessen, wozu freilich der Anlass zum Theil in dem rohen, die öffentliche Ruhe und Ordnung störenden Fanatismus lag, mit welchem sie hier auftraten. Karl II. selbst nahm sich ihrer in den Colonien wenigstens so weit an, dass er verbot, sie an Leib und Leben zu strafen, und befahl, die Schuldigen nach England zur gerichtlichen Untersuchung und Bestrafung zu schicken. Doch hörten die Verfolgungen gegen sie nicht auf, und das bessere Loos, das ihnen in Nordamerika bestimmt war, war erst das Werk des Wilhelm Penn, der desswegen als der zweite Stifter der Gesellschaft der Quäker betrachtet werden kann. Wilh. Penn, der Sohn des verdienstvollen Admirals Wilh. Penn, geboren im Jahr 1644, wurde schon auf der Universität Oxford, wo er seit seinem 12. Jahre studirte, von der Predigt eines Quäkers so ergriffen, dass er seitdem auch in sich das innere Licht suchte und fand. Vergebens suchte ihm der Vater eine andere Richtung zu geben, der Jugendeindruck kehrte immer wieder, und als er später mit demselben Quäker, welchen er zu Oxford gehört hatte, zufällig wieder zusammentraf und ihn predigen hörte, trat er öffentlich zu der Gemeinde der Quäker über. Die Verweisung aus dem väterlichen Hause, die Verfolgungen und Gefängnisstrafen, die er mit seinen Glaubensbrüdern theilte, konnten ihn nicht wankend machen; mit dem regsten Eifer war er für die Ausbreitung der Gesellschaft thätig, deren Grundsätze er besonders auch durch Schriften empfahl. Als er nach dem Tode seines Vaters in den Besitz eines grossen Vermögens gekommen war, verwandte er bedeutende Summen für die Verbreitung solcher Schriften, die eine klare und zusammenhängende Darstellung der Lehren der Quäker enthielten, der Schriften von Fisher und Robert Barclay. Das grösste Verdienst erwarb er sich aber um seine Partei, welcher er vergebens auf einer für diesen Zweck gemachten Reise in Holland und Deutschland Aufnahme und Duldung zu verschaffen suchte, durch die Gründung der in Nordamerika nach seinem Namen benannten Colonie. Für

grosse Schuldforderungen, die er an die Krone zu machen hatte, überliess ihm Karl II. im Jahr 1681 die damals noch ziemlich unangebaute nordamerikanische Provinz Neuholland, die jetzt nach ihm Pennsilvanien heisst, mit der Hauptstadt Philadelphia. Die Krone behielt sich die Oberhoheit vor, Penn aber wurde Erbeigenthümer des Landes und Gründer und Gesetzgeber eines Staates, in welchem die Bekenner aller Religionen mit gleichen Rechten und in freier bürgerlicher Verfassung zusammenwohnen sollten. In grosser Zahl fanden sich Pflanzer aus England, Holland und Deutschland in dieser Freistätte der neuen Welt ein, grösstentheils Quäker, mit welchen sich die in Amerika zerstreuten Glaubensbrüder vereinigten. In kurzer Zeit blühte der neue Staat empor, und es gestaltete sich hier ein in mehrfacher Beziehung neues Leben. Ohne mit der bürgerlichen Verfassung in irgend einen Widerstreit zu kommen, lebten nun die Quäker ganz nach ihren Grundsätzen, man forderte keinen Eid, keinen Kriegsdienst, keine Abgaben an Geistliche: aber ebendarum, weil hier die religiöse und politische Verfassung vollkommen zusammenstimmte, verlor nun auch manches in ihrer Sitte und Denkart seine abstossende Härte. Auch in England erhielten die Quäker durch Penn noch einen wichtigen Vortheil. Dem vertrauten Verhältniss, in welchem Penn zu dem Könige Jacob II. stand, hatten sie die im Jahr 1687 erschienene Toleranzerklärung zu verdanken, nach welcher sie von der Pflicht, gerichtliche Eide zu schwören und Kriegsdienste zu leisten, freigesprochen wurden. Mit um so besserem Grunde glaubte Jacob auch den Papisten den Suprematseid, den sie in England leisten mussten, oder die Abschwörung des Papstthums erlassen zu können. Ausser England gab es auch in Holland einzelne kleinere Gemeinden, in Deutschland aber, wo ihnen der Kurfürst Karl Ludwig von der Pfalz nicht abgeneigt zu sein schien, konnten sie nicht festen Fuss fassen.

Penn war unstreitig einer der ausgezeichnetsten Menschen, in dessen Charakter und Leben sich das Quäkerthum in seiner reinsten und edelsten Gestalt darstellte. Zu derselben Zeit, da Penn der Gesellschaft der Quäker ihre Unabhängigkeit sicherte, machten sich einige hervorragende Mitglieder derselben durch eine vollständigere Entwicklung und Rechtfertigung des quäkerischen Lehrbegriffs verdient, wie namentlich Sam. Fisher, der vorher Prediger bei den Episcopalen und dann bei den Anabaptisten war,

Georg Keith, der zur Episcopalkirche zurücktrat, hauptsächlich desswegen, weil er fand, dass die Quäker der Bibel und der evangelischen Geschichte Jesu zu geringen Werth zuschreiben, vor allen aber Robert Barclay, ein Schotte, der in seiner dem Könige Karl II. gewidmeten Apologie die beste Darstellung der quäkerischen Lehre gab. *Theologiae vere christianae apologia Carolo II. oblata 1670.* Zu bemerken ist hier nur noch in Hinsicht der dogmatischen Seite des Quäkerthums, dass Schriftsteller der Quäker, wie namentlich Barclay, den Hauptsatz der quäkerischen Lehre: dass das innere Wort Gottes zugleich der in uns lebende Christus ist, durch welchen wir gerechtfertigt und geheiligt werden, in einem Sinne nahmen, bei welchem die Geschichte Jesu und die auf dieselbe sich beziehenden positiven Dogmen an Realität sehr verlieren mussten. Sie behaupteten, Christus in uns, oder das göttliche Licht und Wort, rechtfertige und heilige auch solche Menschen, die nichts von der äussern Geschichte des Lebens und des Todes Jesu wissen, und viele Quäker in England und Amerika betrachteten die ganze evangelische Geschichte nur als Allegorie, als bildliche Geschichte des Christus in uns. Hierüber, sowie über die Auctorität der Bibel und einige andere Punkte waren unter den Quäkern verschiedene Ansichten, ohne eine Trennung zu verursachen.

II. Diejenigen kleinern kirchlichen Gesellschaften, die weder mit der lutherischen Kirche noch mit der reformirten in einem nähern Zusammenhang stehen.

1. Die Wiedertäufer und die Mennoniten.

Schon längst vor der Reformation haben häretische Sekten ihren Widerspruch gegen die katholische Kirche hauptsächlich auch gegen die in ihr eingeführten kirchlichen Gebräuche und die Taufe insbesondere gerichtet. Der unlebendige kirchliche Begriff, auf welchem die Wirksamkeit der Sakramente und der Taufe besonders ihnen zu beruhen schien, konnte ihnen nicht zusagen. Diese Abneigung gegen das Aeussere hieng gewöhnlich mit einer Vorliebe für das Mystische zusammen. Wundern kann man sich nicht, dass die Reformation durch die grosse religiöse Bewegung und Gährung, die sie bewirkte, gleich anfangs auch solche Erscheinungen her-

vorrief. Wir kennen bereits die schwärmerische Sekte der Wiedertäufer, die schon in den ersten Jahren der Reformation in Zwickau und in Wittenberg Unruhen erregte, und dann zum Theil mit dem Bauernaufruhr gemeine Sache machte. Sie breiteten sich in der so vielfach angeregten Zeit, in welcher so manche dem Ziele der Reformation auf raschere Weise zueilen wollten und mit dem religiösen Zweck fremdartige vermischten, unter dem Volke weiter aus, machten sich aber durch ihre ausschweifende Grundsätze über allgemeine Gleichheit, Obrigkeiten und Gesetze noch mehr als durch ihre Verachtung der Kindertaufe, des geistlichen Standes und des kirchlichen Cultus überall sehr verhasst. Karl V. gab seit dem Jahr 1528, besonders auf den Reichsstagen zu Speier und Augsburg im Jahr 1529 und 1530, strenge Gesetze zu gewaltsamer Ausrottung der Wiedertäufer durch Feuer und Schwert. Ebenso wurde in der Schweiz, wo sie besonders in Zürich in ziemlicher Zahl sich zeigten, gegen sie verfahren. Am strengsten wurden die Gesetze des Kaisers in den Niederlanden gegen sie vollzogen, aber gerade hier erhob sich um das Jahr 1532 eine neue fanatische Sekte, die unter Leitung des heiligen Geistes, wie sie vorgab, die Ausrottung des gottlosen Geschlechts und die Einsetzung eines neuen Geschlechts unschuldiger und heiliger Menschen verkündigte. Wahrscheinlich hatte sie sich von Deutschland aus dahin verbreitet, und suchte desswegen auch in Deutschland wieder Proselyten zu werben.

In seiner weitern Geschichte erscheint der Anabaptismus immer mehr als der böse Bruder des Protestantismus, welcher dem guten die grössten Verlegenheiten und Gefahren bereitet, ihn überall in Misskredit bringt und ihn nöthigt, sich immer entschiedener von ihm loszusagen. Als der natürliche Sohn derselben Mutter verläugnet er durch sein Benehmen seinen Ursprung; demselben Boden entsprossen steht er wie die schädliche giftige Pflanze neben der guten und heilsamen; man hat ihn mit der Kapelle verglichen, welche der Teufel dem Sprichwort zufolge daneben setzt, wo Gott eine Kirche hingebaut hat. In demselben Sinn hat Luther das Wort der Schrift auf die Wiedertäufer angewandt: „sie sind von uns ausgegangen, aber sie sind nicht von uns." Die charakteristischen Züge des Protestantismus finden sich auch bei dem Anabaptismus, aber sie sind einseitig, übertrieben und zur Karrikatur geworden. Er theilt mit dem Protestantismus den Grundsatz, dass der gläubige

Christ bei allem, was seine Seligkeit betrifft, als selbstthätiges Subjekt dabei sein muss; indem er aber keinen Sinn für die mystische Bedeutung des Glaubens hat, die den Protestanten auch die Kindertaufe beibehalten lässt, setzt er derselben sein Verstandes-Interesse entgegen. Dringt der Protestantismus im Gegensatz gegen die katholische Vermengung des Göttlichen und Menschlichen in der Tradition auf die ausschliessliche Auctorität der h. Schrift, so ist dem Anabaptismus auch das Wort Gottes in der Schrift eine noch zu äusserliche Vermittlung des Göttlichen, er will es unmittelbar in sich selbst haben, innerlich vom heiligen Geist selbst belehrt werden, im lebendigen Zwiegespräch mit Gott stehen. „Hätte Gott, sagten schon die Zwickauer, den Menschen mit Geschrift wollen gelehrt haben, so hätte er uns vom Himmel herab eine Bibel gesandt.“ Durchaus ist es dem Anabaptismus um das Unmittelbare zu thun, aber diese Unmittelbarkeit, in welcher er jede Schranke zwischen sich und dem Göttlichen aufhebt, entrückt ihn dem Schwerpunkt seines Bewusstseins, er wird prophetisch und phantastisch. Indem der Anabaptist die Quelle aller Offenbarung in sich selbst hat, wird er, was der Papst für die katholische Kirche im Grossen ist, für sich selbst, er ist auch ein Papst. Verwirft der Protestantismus jede falsche ungöttliche Auctorität in Glaubenssachen, so lehnt sich der Anabaptismus gegen jede Auctorität überhaupt auf, er kündigt der weltlichen Obrigkeit den Gehorsam auf und schreitet zu Gewalt und Aufruhr. Nichts ist für den Anabaptismus charakteristischer als sein völliger Mangel an allem historischen Bewusstsein. Will der Protestantismus auf der geschichtlich gegebenen Grundlage reformiren, um aus Achtung gegen das bisher Bestehende so viel möglich beizubehalten, was sich mit seinem evangelischen Bewusstsein vereinigen lässt, so setzt sich dagegen der Anabaptismus über alles Bestehende hinweg, er bricht mit der Geschichte und wird zum religiösen und politischen Radicalismus. Es soll eine durchaus neue Ordnung der Dinge gegründet werden, und wie er von der Vergangenheit sich gewaltsam losreisst, so kennt er auch für die Zukunft keine geschichtliche Vermittlung. Seine Reformationsideen sollen mit Einem Male verwirklicht werden und in der concretesten Realität vor ihm stehen. Da diess nicht anders als auf die gewaltsamste Weise geschehen kann, so wird nun auch wirklich die Gewalt zu Hülfe genommen, um auf dem kürzesten Weg und

ı raschesten Flug zu dem gewünschten Ziel zu kommen. Aber
ı diesem Widerspruch mit der wahren Idee der Religion schlägt
an alles in sein gerades Gegentheil um. Das Innere, von welchem
er Anabaptismus ausging, wird ein rein Aeusserliches, und an die
telle des Geistigen tritt in seinem Chiliasmus der crasseste Mate-
alismus. Aus diesem eigenthümlichen Wesen des Anabaptismus
rklärt sich von selbst der Hass, mit welchem die Wiedertäufer
berall von Katholiken und Protestanten verfolgt wurden. Tod mit
euer und Schwert war das gewöhnliche Loos, das sie für die
chlimmste aller Ketzereien traf. Doch wurde dadurch das Feuer,
as in ihnen brannte, noch nicht gedämpft.

Die zweite Scene desselben Drama's, in dessen erster Th.
lünzer die Hauptrolle gespielt hatte, wurde in Westphalen auf-
eführt, in der reichen bischöflichen Hauptstadt Münster. Sie
ängt auf's engste mit der westphälischen Reformationsgeschichte
ısammen. Nachdem die neue Lehre auch in Westphalen einge-
rungen, in der Stadt Münster aber durch Rath und Domkapitel
ieder unterdrückt worden war, setzte sie sich auf's Neue dicht
or den Thoren Münsters in St. Moriz fest, durch den Prediger an
ieser Kirche, Bernhard Rothmann. Er war humanistisch ge-
ldet, hatte evangelische Städte und Universitäten besucht und
and in Verbindung mit mehreren der angesehensten evangeli-
chen Theologen, Melanchthon, Capito, Erh. Schnepf u. a. Als
eliebter Prediger erregte er durch seine Angriffe auf die Münster'-
che Kirche und Geistlichkeit und die Lehren und Satzungen der
atholischen Kirche, das Fegfeuer, den Heiligencultus, das Fasten,
nd den Nachdruck, mit welchem er auf die Rechtfertigung durch
en Glauben drang, Aufsehen. Als ihm zu Anfang des Jahrs 1532
ıs Predigen zu St. Moriz verboten wurde, und er selbst nicht
ehr daselbst bleiben durfte, schlug er im Vertrauen auf den
vangelischen Anhang, welchen er schon in der Stadt hatte, seinen
itz in Münster auf. Ueber die Frage, ob der Kaplan Rothmann
ı der Stadt zu dulden sei, trennte sich die ganze Bürgerschaft in
wei Parteien. Die Erbmänner und Rathsgeschlechter waren auf
er Seite der Geistlichkeit, die Demokratie in den Gilden und der
emeinheit auf der Seite Rothmann's. Zu seinen entschiedensten
nhängern gehörte schon damals Bernh. Knipperdollinck, der
ch längst als Feind des Bischofs und der Pfaffen bekannt gemacht

hatte. Man liess ihn zunächst gewähren, da das Glaubensbekenntniss, das er abfasste, zwar die lutherischen Lehrsätze, aber keine weiteren Angriffe auf die römische Kirche und den Papst enthielt. In kurzer Zeit aber hatte er sich der Hauptkirche Münsters bemächtigt, wo er den Gottesdienst nach seinem Willen einrichtete. Vergebens ermahnte der neue Bischof, Graf Franz von Waldeck, im Jahr 1532, sich der Prediger und der Neuerungen zu entschlagen, die evangelische Partei hatte schon so das Uebergewicht, dass der Rath die Ausschliessung der katholischen Geistlichkeit aus den sämmtlichen Pfarrkirchen nicht hindern konnte, ihre Stellen wurden mit evangelischen Predigern, die Rothmann aus Hessen und den Niederlanden kommen liess, besetzt. Als der Fürstbischof zur Gewalt schreiten wollte, kamen ihm die Münsterischen durch einen glücklichen Ueberfall zuvor, durch welchen der Widerstand der Aristokratie gebrochen wurde. Hierauf kam es durch Vermittlung des Landgrafen von Hessen im Februar 1533 zu einem förmlichen Friedensvertrag. Den Evangelischen mussten die sechs Pfarrkirchen abgetreten werden, dagegen sollten Bischof, Domkapitel und Collegien unbekümmert bei ihrer Religion bleiben dürfen. Rothmann stand als Superintendent an der Spitze des evangelischen Kirchenwesens. Bisher hatte er, da gleich im Anfang der reformatorischen Bewegung auch Wiedertäufer nach Münster gekommen waren, noch gegen sie gepredigt, um Pfingsten im Jahr 1533 änderte er aber plötzlich seine Stellung. Von der zwingli'schen Abendmahlslehre, zu welcher er sich bekannte, ging er zur Verwerfung der Kindertaufe fort und erklärte sie für einen Gräuel vor Gott. In Münster entstand darüber eine neue Spaltung. Die die Kindertaufe verweigernden Prediger wurden durch fremde Wiedertäufer verstärkt. Zu Anfang des Jahrs 1534 zog sodann der niederländische Anabaptismus in Münster ein in zwei aus Holland kommenden Aposteln, der eine derselben war Jan Bockelsohn, bald darauf kam der Prophet selbst, der sie gesandt hatte, Jan Matthiesen. Sie waren Schüler des Melchior H o f f m a n n, eines Kürschners aus Schwaben, welcher auf seinen Wanderungen im Norden vornehmlich in Ostfriesland und Holland anabaptistische Gemeinden gegründet hatte. Im Frühling des J. 1533 war er aus Friesland vertrieben und bald nachher in Strassburg gefangen gesetzt worden, wo er nach sechs Jahren im Kerker starb. Er lehrte, dass Christus sein Fleisch nicht

aus der Jungfrau Maria genommen, sondern vom Himmel mit sich in ihren Schoos gebracht habe, gleich der durch ein Glas Wasser scheinenden Sonne, und verkündigte die nahe bevorstehende Wiederkunft Christi zum tausendjährigen Reich. Matthiesen, ein Bäcker aus Harlem, sammelte die durch die Verfolgung zerstreuten Gemeinden, gab sich für Henoch aus, und sandte im September des Jahrs 1533 zwölf Apostel aus, von welchen zwei nach Münster kamen, wo der Anabaptismus durch Rothmann schon so mächtig geworden war, dass man hier die auserwählte Gottesstadt erkannte. Daher kam Matthiesen selbst dahin. Der Rath liess die wiedertäuferischen Prediger aus der Stadt vertreiben, sie kamen aber mit der Schaar ihrer Anhänger durch ein anderes Thor wieder herein, weil der Vater ihnen geboten habe zu bleiben und ihre Sache zu fördern. Am 7. Februar 1534 zog Matthiesen durch die Strassen mit dem Ruf: thut Busse und lasst euch taufen, auf dass ihr der Rache des Herrn entfliehet, denn sein Tag ist nahe. Gegen 500 bewaffnete Wiedertäufer bemächtigten sich des Rathhauses, die Stadt theilte sich in zwei Lager, es kam zu einem Vergleich, welchen die Wiedertäufer als Sieg betrachteten; sie hatten, da die angeseheneren Bürger grösstentheils auswanderten, die volle Herrschaft. Ein neuer Rath wurde ernannt, an dessen Spitze der schon genannte Knipperdollink, welcher die Wiedertäufer gleich anfangs bei sich aufgenommen hatte, als Bürgermeister stand. Kirchen und Klöster, Bilder und Kunstwerke wurden zerstört. Um das neue Jerusalem von aller Unsauberkeit zu reinigen, sollten auf den Rath Matthiesen's alle Feinde der Religion, Papisten wie Lutheraner, getödtet werden. Da diess selbst Knipperdollink zu barbarisch erschien, so wurden alle, die sich nicht taufen liessen, aus der Stadt vertrieben. Während die Stadt von dem fürstbischöflichen, auch durch Reichstruppen verstärkten, Heer umschlossen und belagert wurde, wurde im Innern Gütergemeinschaft eingeführt. Die Stadt glich einem grossen Heerlager. Jeder sollte für sich nur haben, was zum unmittelbaren Lebensbedürfniss, zur Andacht und zum Krieg gehörte. Alles, was an die heitere Seite des Lebens mahnte, wurde vernichtet, auch alle Bücher ausser der Bibel wurden verbrannt. Nachdem der Prophet Matthiesen bei einem Ausfall von den Feinden in Stücken gehauen war, trat an seine Stelle Bockelsohn, Johann von Leiden genannt, ein Schneider seines Hand-

werks. Er begann damit, dass er für das neue Israel eine neue Verfassung einführte. Zwölf Männer sollten als die Aeltesten der zwölf Stämme Israel alle weltliche und geistliche Macht üben. Zum Schrecken der Uebelthäter sollte Knipperdollink der Schwertträger, d. h. der Scharfrichter sein. Die Gesetzgebung des neuen Jerusalems, das nur aus Wiedergeborenen bestehen sollte, vervollständigte Joh. von Leiden durch Artikel, nach welchen jeder so viele Weiber zur Ehe sollte nehmen dürfen als er wollte. Endlich trat ein Prophet mit dem Ausspruch auf: der Vater aus dem Himmel habe es ihm gesagt, dass Johann von Leiden, der Mann Gottes, ein König der Gerechtigkeit solle sein über den ganzen Erdboden. Er solle einnehmen den Stuhl seines Vaters David, bis der Vater das Reich wieder von ihm fordern werde. Er solle mit Heereskraft ausziehen, und alle Obrigkeiten geistlichen und weltlichen Standes ohne alle Gnade erwürgen, aber die Unterthanen verschonen, wo sie Gerechtigkeit thun wollen. Diess wurde alsbald in's Werk gesetzt. Der Schneider legte sich das prachtvollste Costüm eines Fürsten nach dem Geschmack jener Zeit an, und richtete sich seine Hofhaltung mit aller Herrlichkeit der Welt ein, und wie er schon bei seiner Salbung zum König durch den Propheten sich den Salomo zum Vorbild genommen hatte, indem er wie Salomo zu Gott um Verstand und Weisheit flehte, so hatte er auch einen ächt salomonischen Harem, zu welchem er sich allmälig sechzehn der schönsten Jungfrauen der Stadt erwählte. In dieser Weise führte der Schneiderkönig sein theokratisches Schreckensregiment, in welchem gleichwohl alles auf religiöser Grundlage beruhen sollte. Da die Kirchen in Münster als Baalstempel galten, überhaupt Gott nicht in Tempeln mit Menschenhänden gemacht wohnen sollte, so wurden die gottesdienstlichen Versammlungen auf dem Markte gehalten, jedoch nicht am Sonntag, da auch der Sonntag abgeschafft war, als vom Papst eingesetzt. Unter freiem Himmel sass der König auf seinem Thron in der Nähe des Predigtstuhls, nach der Nachmittagspredigt wurden bisweilen auch Tänze auf dem Markte aufgeführt. Eine in jener Zeit in Münster gedruckte, wahrscheinlich von Rothmann verfasste, Schrift enthält unter Anderem auch eine Rechtfertigung darüber, dass Wiedertäufer zum Schwert gegriffen haben, da es doch den Christen gebühre, zu leiden. Man habe eingesehen, dass die Predigt des Evangeliums unfruchtbar

sein würde, es wäre denn, dass man die Gläubigen versammelte zu einer heiligen Gemeinde; diese Absonderung sei geschehen durch die Taufe nach Christi Einsetzung. Dagegen habe der Teufel einen schrecklichen Rumor angefangen. Schon hätten sie sich bereitet zu einem Schlachtopfer, aber der Herr habe durch schriftliche Zeugnisse der Propheten und durch geistliche Offenbarungen zum Widerstande gedrungen. Gott wisse, dass es ihr herzlicher Vorsatz gewesen sei, als sie getauft wurden, um Christi willen zu leiden, was man ihnen anthun würde, aber es habe dem Herrn anders gefallen und gefalle ihm noch, dass sie und alle rechte Christen zu dieser Zeit nicht nur die Gewalt der Gottlosen mit dem Schwert abwehren, sondern er wolle auch seinem Volk das Schwert in die Hände geben, zu würgen alles, was ungerecht sei und Bosheit treibe auf der ganzen Erde, welche er neu machen wolle, auf dass darin allein Gerechtigkeit wohne. Wir vernehmen auch hier wieder dieselbe Sprache. Die Unmittelbarkeit ihrer Ueberzeugung gilt ihnen als göttliche Offenbarung. Indess stieg die Hungersnoth in der belagerten Stadt auf einen immer höhern Grad. Nachdem sie vergebens zur Uebergabe aufgefordert worden war, und die Hilfe nicht erschien, die die Wiedertäufer von einer bewaffneten Erhebung ihrer sämmtlichen Brüder in Deutschland erwarteten, wurde sie an Johannis im Jahr 1535 in hartem Kampf und unter furchtbarem Gemetzel erobert. Joh. von Leiden versteckte sich, um zu entfliehen, aber ein Kind verrieth seinen Aufenthalt. Er wurde ergriffen und mit Knipperdollink und einem Andern zu einem besondern Strafgericht aufgespart. Auch jetzt noch behauptete er, der von Gott durch seinen Propheten zur Herrschaft berufene König zu sein und suchte seine Wiedertäuferlehre aus der Schrift zu rechtfertigen. Vergebens suchten ihn zwei hessische Prediger im Auftrage des Landgrafen zu bekehren. Doch machte er bedeutende Zugeständnisse und bezeugte zuletzt auch Reue, nur seinen Irrthum von der Taufe und dem Fleische Christi wollte er nicht widerrufen. Schauderhaft ist die Art seiner Hinrichtung. Sieben Monate nach der Eroberung der Stadt wurde er mit den beiden andern Gefangenen nach Münster gebracht, wo auf dem Markte am 22. Januar 1536 ihm der Henker mit weissglühenden Zangen einen Theil des Oberkörpers nach dem andern abriss. Ueber eine Stunde dauerte diese grässliche Marter. Von Rothmann weiss man nicht,

ob er im Schlachtgewühl gefallen oder entkommen ist und seitdem irgendwo in der Stille gelebt hat. In Münster und jenen Gegenden hatte nun der Protestantismus sein Recht verloren, es folgte eine Reaction, die dem Katholicismus den bleibenden Sieg sicherte.

Der Anabaptismus aber erwachte, nachdem eine solche Blut- und Feuertaufe über ihn ergangen war, mehr und mehr zur Nüchternheit und Besonnenheit; aus den Wiedertäufern, mit deren Namen sich immer der Nebenbegriff des Excentrischen und Widersetzlichen verband, wurden, wie sie in der Folge hiessen, Taufgesinnte und Mennoniten. So werden sie genannt nach Menno Simons, welcher um die Verfassung und Lehre der Wiedertäufer sich so verdient gemacht hat, dass sich von ihm mit Recht eine neue Epoche ihrer Geschichte datirt. Er war katholischer Pfarrer in der Nähe von Franeker, durch die Beschäftigung mit der heil. Schrift und den Schriften der Reformatoren bildete sich in ihm ein evangelisches Christenthum, wie das der bessern Wiedertäufer von Anfang an war. Den grössten Theil seines Lebens brachte er auf Reisen zu, und war an verschiedenen Orten, wo er sich längere Zeit aufhielt, in Friesland und in deutschen Seestädten bis Lübeck und Danzig hinauf, unter vielen Gefahren mit grösstem Eifer bemüht, anabaptistische Gemeinden zu gründen, und ihnen eine mit der Ordnung des gesellschaftlichen Lebens verträgliche Verfassung zu geben, bis zum Jahr 1561, wo er in Holstein starb. Die zu seinen Grundsätzen sich bekennenden Mennoniten hielten sich an ein evangelisches Christenthum, das im Wesentlichen von der lutherischen Lehre von der Erlösung und Rechtfertigung nicht sehr verschieden war, auf symbolische Schriften und einen bestimmter ausgebildeten Lehrbegriff legten sie keinen Werth, doch hatten sie immer auch noch eigene dogmatische Vorstellungen, wie namentlich Menno Simons selbst der Meinung war, dass Christus als Mensch im Leibe der Maria erschaffen sei, ohne von ihr irgend etwas anzunehmen. Unterscheidend war für sie besonders, dass sie neben der Kindestaufe in Gemässheit der neutestamentlichen Stellen, auf die sie sich beriefen, den Eid, den Gebrauch der Waffen, jede Art von Rache und die Ehescheidung, ausser im Falle des Ehebruchs, verwarfen. Da die Kirche eine Gemeinde von Wiedergeborenen und Heiligen sein sollte, so drangen sie auf strenge Kirchenzucht, und gaben dem Bann eine weite Ausdehnung, um die

ıbussfertigen auszuschliessen. Die weltliche Obrigkeit erklärten
: zwar für eine nothwendige und nützliche Anordnung Gottes,
ın müsse sie ehren, ihr gehorchen, für sie beten. Christus aber
be sie in seinem geistlichen Reich in der Kirche des neuen Te-
ıments nicht eingesetzt, und seine Schüler und Anhänger nicht
derselben berufen, sie vielmehr von aller weltlichen Macht und
waffneten Gewalt fern gehalten. Christen, die der Welt abge-
ɔrben, enthalten sich obrigkeitlicher Aemter. So spricht sich
erüber das älteste Glaubensbekenntniss aus, das zwei waterlän-
sche Prediger, Ris und Gerard, im Jahr 1580 verfassten. So weit
so hat sich ihre ursprüngliche Widersetzlichkeit gegen die bür-
rliche Ordnung gemildert.

Die Verschiedenheit der Vorstellung über die Menschwerdung
ıristi und besonders der Ansicht über den Bann, wie weit er eine
ıfhebung aller Gemeinschaft sein soll, verursachte Spaltungen
ıter den Mennoniten. In den Niederlanden trennten sie sich
uptsächlich wegen des Banns in mildere und strengere. Die
ldern nannte man die groben, oder Waterländer, da sie zuerst
Nordholland, in der Gegend von Franeker, dem Waterland, wohn-
ı, später wohnten sie in grosser Zahl in Friesland; ihre Gegner
essen die feinern, d. h. diejenigen, die es genau, streng nahmen,
ch Flaminger oder Flandrer. Diese letztern hatten auch die Fuss-
ıschung. Zwischen diesen beiden Parteien und andern, die aus
ıen entstanden, wurde über die Strenge der Zucht und Lebens-
ise viel gestritten, da überhaupt der erste Grundsatz der Men-
niten war, eine ächte christliche Gemeinde müsse aus Heiligen
stehen. In den Niederlanden, wo die Mennoniten sehr zahlreich
ıren, wurden sie seit dem Abfall von Spanien immer schonender
handelt. Der Statthalter Wilhelm von Oranien verschaffte ihnen
gar bürgerliche Rechte und Freisprechung von Eid und Kriegs-
ınst im Jahr 1578. Sie empfahlen sich durch Fleiss, Sparsamkeit
d Wahrheitsliebe, und bildeten durch Handel bereichert eine an-
ınliche Partei. Noch mehr kamen sie durch den Verein im Jahr
49 empor, in welchem sich die einzelnen Parteien unter ihnen
ıhr näherten, und von der alten Zucht und Strenge etwas nach-
ssen. Doch entstanden auch jetzt noch Trennungen unter den
ederländischen Anabaptisten. Die bedeutendste ist die zu Am-
rdam zwischen den Apostolikern und Galenisten entstandene.

Beide Parteien haben ihren Namen von zwei Aerzten, die zugleich Lehrer der Anabaptisten-Gemeinde zu Amsterdam waren, Galenus Abrahams de Haen und Samuel Apostool. Zu den Galenisten gehörten mehrere flamingische und waterländische Gemeinden. Sie wollten am liebsten Baptisten heissen, weil sie nur auf der Taufe der Erwachsenen bestanden, sonst aber die grösste Verträglichkeit gegen abweichende Lehrmeinungen zeigten. Man nannte sie daher remonstrantische Baptisten. Auch sonst hielten sie ihre unterscheidenden Grundsätze weniger fest, wie sich überhaupt bei den Anabaptisten ihr schroff hervorstechender Charakter mit der Zeit immer mehr verlor.

In England, wo man die Wiedertäufer oder Anabaptisten gewöhnlich Baptisten nannte, wurden sie unter Cranmer streng verfolgt. Seit dem Jahr 1644 wurden sie daselbst ziemlich bedeutend, sie schlossen sich grossentheils an die Independenten an, trennten sich aber wieder von ihnen in eigene Congregationen. Sie theilten sich hier in General- und Particular-Baptisten, diese waren streng calvinisch, jene mehr arminianisch. Sie vertheidigten ihre Grundsätze in Schriften, und im Jahr 1644 gaben mehr als 50 Congregationen von Baptisten ein Glaubensbekenntniss heraus, das in der Lehre calvinisch war, sonst independentistisch lautete, und namentlich auch die Erklärung enthielt, dass sie den Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit als Pflicht anerkennen. Die Baptisten in England bestanden grösstentheils aus erklärten Gegnern der Dreieinigkeitslehre. Desswegen genossen aber doch ihre Gemeinden freie Duldung, obgleich gegen Läugnung der orthodoxen Trinitätslehre und eine dem Christenthum feindselige Freigeisterei scharfe Verbote ergingen, wie z. B. im Jahr 1697 von Wilhelm III. Wie die englischen Baptisten Abkömmlinge der deutschen und niederländischen Wiedertäufer waren, so kamen sie von England aus auch nach Nordamerika, wo nach der Wiederherstellung des Königthums in England und der Beschränkung der Religionsfreiheit zahlreiche Baptistengemeinden entstanden, die sich besonders auf der Insel Rhode-Island beinahe ebenso glücklich anbauten, wie die Quäker in Pensilvanien. So glücklich sie aber in der Colonie der neuen Welt wurden, so unglücklich blieb ihr Schicksal in den Ländern, wo sie zuerst aufgetreten waren. Gegen keine Religionspartei dauerten die Verfolgungen so lange fort wie gegen sie. In der

Schweiz, besonders in Zürich und Bern wurden sie nicht blos als Ketzer, sondern auch als Aufrührer hart bestraft, in den österreichischen Ländern ergingen Verbannungsbefehle gegen sie, aber doch waren sie zu Anfang des 17. Jahrhunderts in Mähren sehr zahlreich und im Besitz vieler Maierhöfe. In Deutschland selbst fanden vornehmlich in Altona, in Danzig, in einigen westphälischen und pfälzischen Orten Anabaptisten-Gemeinden Duldung. Ueberall äusserten ihre sittlich-religiösen Grundsätze einen sichtbaren Einfluss auch auf ihren bürgerlichen Wohlstand, und besonders begünstigte ihre Zuverlässigkeit im Verkehr ihren Handel. Ihr ältestes Glaubensbekenntniss ist das schon genannte vom Jahr 1580. Es gibt aber ausser diesem noch viele andere anabaptistische Glaubensbekenntnisse, da sowohl die Mennoniten in Holland, als auch die Baptisten in England gerne von Zeit zu Zeit neue Glaubensformeln bekannt machten, da sie dabei nur die Absicht hatten, ihren Lehrbegriff gegen andere zu rechtfertigen, und gerade durch die Zahl und den Wechsel solcher Formeln der Verpflichtungskraft stehender Symbole vorbeugen wollten.

2. Die Unitarier und Socinianer.

Das Eigenthümliche der Wiedertäufer betrifft die Sittlenlehre und das praktische Leben, das Eigenthümliche aber der Unitarier und Socinianer die Glaubenslehre. Doch besteht zwischen beiden ein vermittelndes Band. An sich schon stehen die beiden Dogmen von der Taufe und von der Trinität in einem nähern Zusammenhang, und wer die Nothwendigkeit der Kindertaufe läugnete und nicht begreifen konnte, schien schon desswegen auch dem Dogma der Trinität zu nahe zu treten und an demselben Anstoss zu nehmen. Aber auch äusserlich fand zwischen beiden Parteien eine Berührung statt. Solange die Unitarier noch als einzelne Personen auftraten, gehörten viele derselben zu der Partei der Wiedertäufer. Die Heftigkeit, mit welcher besonders die Gegner der Trinitätslehre überall verfolgt wurden, führte sie von selbst einer Secte zu, die gegen dogmatische Abweichungen ziemlich gleichgiltig war, ebenso, wie sich auch später in England die Antitrinitarier an die Baptisten hielten. Wie die Sekte der Wiedertäufer durch eine einseitige Richtung des durch die Reformation geweckten Geistes entstand, so verhielt es sich auch mit der Partei der Unitarier,

deren Hauptzweig von Italien ausging, und deren Lehre daher ein Erzeugniss der freidenkenden irreligiösen Denkart war, die sich um die Zeit der Reformation in Italien verbreitet hatte, und nun durch den Einfluss der deutschen Reformation nur wieder eine mehr religiöse Wendung nahm. Als erste bekannte Unitarier nennt man gewöhnlich den Schweizer Ludwig Hetzer, Joh. Denk aus der Oberpfalz, Joh. Campanus aus dem Herzogthum Jülich, Claudius aus Savoyen, welche alle in den ersten Decennien der Reformation auftraten. Hetzer trat aus Abneigung gegen die Kindertaufe zu den Wiedertäufern, und schrieb ein Buch gegen die Gottheit Christi, dessen Bekanntmachung Zwingli verhinderte. Er hatte gelehrte Kenntnisse und verfasste aus der Ursprache eine deutsche, von Luther benützte Uebersetzung der Propheten. Er wurde im Jahr 1529 zu Konstanz enthauptet, doch nicht um seiner Meinungen willen, wie oft behauptet wird, sondern wegen vielfältigen Ehebruchs, und weil er zur Vertheidigung des Ehebruchs die Religion missbraucht hatte. Denk, der einige Zeit mit Hetzer umherzog, starb im J. 1528 an der Pest. Joh. Campanus hielt sich in den Jahren 1528—30 zu Wittenberg und in der Nähe auf, musste aber als kühner Gegner der Trinitätslehre Sachsen verlassen. Seine eigene Trinitätslehre machte er in der Schrift bekannt: „Göttlicher und heil. Schrift, vor vielen Jahren verdunkelt und durch unheilsame Lehre und Lehrer aus Gottes Zulassung verfinstert, Restitution und Besserung.“ Ueber Luther liess er sich in maasslose Schmähungen aus wegen seiner Abendmahlslehre. Er starb zuletzt nach langer Gefangenschaft in Cleve. Claudius von Savoyen ist wenig bekannt. Dagegen hat unter den nicht-italienischen Antitrinitariern keiner grösseres Aufsehen erregt, als der Spanier Miguel Serveto. In mehreren Schriften bestritt er die gewöhnliche Trinitätslehre und stellte einen eigenen Lehrbegriff über dieselbe auf. Zugleich verband er aber damit allgemeine Reformationsideen, die er am deutlichsten und ausführlichsten in der Schrift vom Jahr 1553 darlegte: *Christianismi Restitutio, totius Ecclesiae Apostolicae ad sua limina vocatio, in integrum restituta cognitione Dei, fidei Christi, justificationis nostrae, regenerationis baptismi et coenae Domini manducationis, restituto denique nobis regno coelesti Babylonis impiae captivitate soluta et Antichristo cum suis penitus destructo.* Seine Herstellung der Trinitätslehre sollte nur ein Theil seines Plans zur Reform

des Christenthums sein. Die Schrift ist voll der heftigsten Angriffe gegen den Papst, durch welchen die ganze geistliche Welt um ihre Unschuld und Reinheit betrogen worden sei. Unter die Gräuel, durch welche der Drache vermittelst des römischen Bischofs das Reich Christi verunreinigt habe, wird dann besonders auch die alte Lehre von der Dreieinigkeit gerechnet. Servet trieb sich seit dem Jahr 1530 in mehreren Ländern, in Frankreich, in der Schweiz, in Italien unstet umher, und hatte endlich in Genf im Jahr 1553 das schon erwähnte Schicksal, nachdem er überall, bei Katholiken und Protestanten, durch seinen ungestümen, Andere verachtenden Reformationseifer, durch seine eigenen Ideen und seine freien Aeusserungen sich verhasst gemacht hatte. Zu dem aus Italien sich verbreitenden Hauptzweig der Unitarier gehörten Valentin Gentilis aus Neapel, Gribaldi aus Padua, Alciatus aus Mailand. Der erstere wurde im Jahr 1566 zu Bern enthauptet, der zweite, der einige Zeit auf der hiesigen Universität Rechtswissenschaft lehrte, starb zu Bern in der Gefangenschaft, in demselben Jahr der dritte zu Danzig, im Jahr 1565. Schon seit dem Jahr 1546 soll in Italien eine Verbindung von Antitrinitariern gewesen sein, die sich zu Vicenza versammelte und sich ihre Zweifel über die kirchliche Lehre mittheilte. Verfolgt von der Inquisition, wandten sie sich in die Schweiz und nach Deutschland, wo sie unter dem Schutze der Reformation sicher zu sein glaubten, sich aber grösstentheils in ihren Erwartungen getäuscht sahen. Gewiss ist wenigstens, dass aus dieser Veranlassung, verfolgt in Italien und angezogen von der deutschen Reformation, viele über die Alpen kamen, die in die Klasse der Unitarier gehören.

Unter ihnen ist keiner berühmter und merkwürdiger geworden als Lälius Socinus, aus dem vornehmen Geschlecht der Sozzini zu Siena, im Jahr 1525 geboren. Er verliess sein Vaterland, kam in der Schweiz und in Deutschland in vertraute Verbindung mit mehreren der angesehensten Reformatoren, lebte in Wittenberg von 1548—1551 sogar in einem Hause mit Melanchthon zusammen, und erwarb sich überall so viel Achtung und Liebe, dass man noch nicht ahnete, was wirklich in ihm war und sich damals nur in Fragen und Zweifeln und in einigen anonymen Schriften gegen die Hinrichtung der Ketzer äusserte. Schon Lälius Socinus war auf den Reisen, auf welchen er den grössten Theil seines Lebens zu-

brachte, zweimal auch nach Polen gekommen, wo nun die Flüchtlinge aus Italien sich wieder zusammenfanden. Mehreres war ihnen hier günstig. Der König Sigmund August war sehr duldsam und ein Freund der Protestanten, dem polnischen Adel, der auf seinen Gütern grosse Freiheit, auf den Reichstagen grossen Einfluss hatte, und nicht ohne Sinn für wissenschaftliche Aufklärung war, empfahlen sich die Fremden durch ihre Kenntnisse und feinere Sitten. Es waren zuvor schon in Polen nicht blos Wiedertäufer, an welche sich die Unitarier leicht anschliessen konnten, sondern auch Protestanten, sowohl Lutheraner als Reformirte, die selbst unter sich uneinig und getheilt, um so mehr einer neuen Religionspartei neben sich Raum zu geben schienen. Polen war mit Einem Worte damals das Land, in welchem die verschiedenartigsten Religionsparteien mehr als anderswo Duldung und Freiheit genossen. So lebten sie anfangs noch mit den Protestanten zusammen, ohne sich zu auffallend von ihnen zu entfernen, bis sie sich auf den Synoden zu Pinczow im Jahr 1563 und zu Petrikow im Jahr 1565 von ihnen abzusondern wagten. Da sie ihre abweichenden Meinungen über die Trinitätslehre offener zu äussern begannen, so kündigten ihnen auf der letztern Synode die Reformirten die Kirchengemeinschaft auf. Man nannte sie jetzt als Antitrinitarier nach dem Städtchen Pinczow Pinczowianer. Ausserdem setzten sie sich auch in Krakau, Lublin und Smigla fest, an dem letztern Orte unter dem Schutze des Andreas Dudith, des Bischofs von Fünfkirchen. Bald aber wurde ihr Mittelpunkt, der Sitz ihrer Bildungsschule und ihrer gelehrten Anstalten, das Städtchen Rakau in der Woywodschaft Sendomir, das der Woywode von Podolien, Johann Sienenski, der es erbaut hatte, ob er gleich selbst ein Reformirter war, ihnen überliess. Von Polen aus verbreiteten sie sich auch nach Siebenbürgen durch Georg B l a n d r a t a, der zu Saluzzo in Piemont geboren, einige Zeit als berühmter Arzt zu Pavia lebte, bis er vor der Inquisition wegen seiner religiösen Meinungen nach Genf entwich im Jahr 1556, und sodann, auch dort nicht sicher wegen Calvin's Wachsamkeit, sich nach Polen begab. Von Polen kam er nach Siebenbürgen als Leibarzt, berufen von Johann Sigmund, dem Fürsten von Siebenbürgen, welche Stelle er auch unter den folgenden Fürsten, Stephan und Christoph Bathori, bekleidete und zum Vortheil der socinianischen Partei benützte. Die Unitarier hatten zu Weissenburg und Klausen-

burg zahlreiche Gemeinden, nachdem ihnen der Fürst Sigmund, selbst ein erklärter Unitarier, die vierte Stelle unter den öffentlich anerkannten Religionsparteien im Jahr 1571 eingeräumt hatte.

Dennoch erhielten die unitarischen Gemeinden, so glücklich sie sich bereits befestigt hatten, jetzt erst ihren eigentlichen Stifter, des Lälius Socinus Brudersohn Faustus Socinus, der zu Siena geboren im Jahr 1539, durch des Oheims Anleitung freiere Religionsideen in sich entwickelte, nach dem Tode desselben in den Besitz seines schriftlichen Nachlasses kam, und nun mit Hilfe desselben das System aufstellte, das den Lehrbegriff der Socinianer ausmacht. Von Basel aus, wo er seit 1574 mit seinen Religionsideen beschäftigt sich aufhielt, kam er im Jahr 1578 nach Siebenbürgen aus Veranlassung des Streits, welchen Blandrata mit Franz Davidis, dem Superintendenten in Klausenburg, über die Anbetung Christi hatte. Ueber diese Frage entstanden frühe unter den Unitariern Streitigkeiten und Parteien. Diejenigen, welche die Anbetung behaupteten, erhielten von ihrem Vertheidiger Stanislaus Farnovius den Namen der Farnovianer, die, welche sie verwarfen, von Simon Budny den Namen der Budnaisten. So war nun auch Blandrata für die Anbetung Christi, Davidis hartnäckig und auf anstössige Weise gegen sie, wofür er im Jahr 1579, unbekehrt von F. Socinus, in der Gefangenschaft starb. Von Siebenbürgen begab sich F. Socinus nach Polen, fand aber daselbst, da er es nicht für nothwendig hielt, sich auf's neue taufen zu lassen, bei den Unitariern und der Synode zu Rakau im Jahr 1580 nicht sogleich die gewünschte Aufnahme. Doch wusste er sich, wenn auch langsamer, nur um so sicherer durch seine Thätigkeit und Gewandtheit so viel Ansehen und Einfluss zu verschaffen, dass sich nun die Unitarier unter dem Namen der Socinianer zu einer strenger abgeschlossenen Gesellschaft vereinigten, vorzüglich dadurch, dass sie nun einen vollkommener ausgebildeten Lehrbegriff erhielten. Die Unitarier hatten schon seit dem Jahr 1574 einen von G. Schomann verfassten, zu Krakau gedruckten Katechismus: *Catechesis et Confessio fidei coetus per Poloniam congregati in nomine S. Chr. Domini nostri crucifixi et resuscitati.* An die Stelle desselben trat als verbesserte Darstellung des Lehrbegriffs der Rakauer Katechismus, welchen F. Socinus mit seinem Freunde Petrus Statorius, Prediger zu Rakau, zu verfassen begann, und nach beider Tode

(Socinus starb im Jahr 1604, Statorius im folgenden Jahr) Hieronymus Moscorovius, ein reicher polnischer Edelmann, der die Socinianer auf's eifrigste unterstützte, und Valentin Schmalz aus Gotha, Prediger zu Rakau, vollendeten. Er gibt jedoch nur eine allgemeinere Darstellung der socinianischen Lehre, deren Hauptquelle die Schriften des F. Socinus selbst sind. Gesammelt sind sie nebst andern Schriften der socinianischen Partei in der *Bibliotheca Fratrum Polonorum, quos Unitarios vocant,* welche der Enkel des F. Socinus, Andr. Wissowatius, im Jahr 1656 herausgab, in 6. fol.

Ausserhalb Polen und Siebenbürgen fand der socinianische Lehrbegriff zwar da und dort einzelne für seine Ideen empfängliche Gemüther, Gemeinden aber konnten sich, bei der argwöhnischen Aufmerksamkeit, womit man damals noch sich gegen diese verhasste Ketzerei vorzusehen pflegte, nirgends gestalten. In Altdorf machte Ernst Soner, der im Jahr 1597 in Holland von socinianischen Gelehrten, die polnische Edelleute dahin begleiteten, für den Socinianismus gewonnen worden war, einen Versuch dieser Art. Er suchte als Lehrer zu Altdorf socinianische Ideen auszustreuen, und hielt für diesen Zweck Zusammenkünfte. Nach seinem Tode wurde die geheime Verbindung entdeckt und schnell unterdrückt. Doch ging aus seiner Schule Joh. Crell, einer der berühmtesten socinianischen Lehrer und Schriftsteller hervor. So wenig auswärts zu gewinnen war, so glücklich blühte dagegen auch nach F. Socinus Tode im Jahr 1604 die socinianische Gemeinde in Polen. Es gehörten zu ihr viele angesehene und ausgezeichnete Männer, und es war in ihr, seit des F. Socinus Geist hier gewirkt hatte, Liebe zur Wissenschaft und ein allgemeineres Streben nach höherer geistiger Bildung überhaupt erwacht, so dass man die berühmte Schule zu Rakau, auf welcher sich öfters gegen tausend Zöglinge, und unter diesen gegen dreihundert vom polnischen Adel befanden, nicht mit Unrecht das sarmatische Athen genannt hat. Allein eben dieser blühende Zustand regte die Eifersucht und den Hass der übrigen Religionsparteien immer mehr gegen sie auf. Katholiken und Protestanten dachten über sie vollkommen gleich, man wollte sie nicht einmal zu den übrigen Dissidenten rechnen, da sie ja Dissidenten nicht in der christlichen Religion, sondern von der christlichen Religion seien, nur mit den Juden und Türken schienen sie in Eine Klasse zu gehören. Schon im

ahr 1632 wurden bei der Wahl des Königs Wladislaw IV. Veruche gemacht, ihnen keine fernere Duldung zu gestatten. Als aber m Jahr 1638 Einige der zu Rakau studirenden Jünglinge sich an inem Crucifixe vergingen, so wurde dieser jugendliche Muthwillen ir die ganze polnische Gemeinde der Socinianer verderblich. Der ber die Beschimpfung und Zerstörung des Crucifixes aufgebrachte atholische Clerus bewirkte den Schluss des Reichstags zu Warchau, nach welchem ihnen ihre Schule, Druckerei und Kirche zu akau genommen, und alle ihre Lehrer vertrieben wurden. Nur nter dem Schutze einiger polnischer Edelleute konnten sie die usübung ihrer Religion fortsetzen. Aber bald verschlimmerte sich re Lage noch mehr. Der neue König Johann Casimir bestätigte war noch im Jahr 1650 den Dissidenten die freie Religionsübung, ber die Einflüsterungen der Jesuiten, die bei dem Könige Einfluss atten, und die Socinianer auch durch die Beschuldigung eines geeimen Einverständnisses mit den Schweden, welche damals in Pon eindrangen, verdächtig machten, führten endlich im Jahr 1658 en vernichtenden Schlag herbei durch den Reichstagsbeschluss, ass alle Socinianer, die sich nicht zu dem katholischen Glauben ekehren würden, in einer Frist von drei Jahren das Königreich olen und das Grossherzogthum Litthauen verlassen müssen. Man annte sie dabei Arianer und Anabaptisten, wandte ein altes, schon undert Jahre vor der Reformation gegen die böhmischen Brüder egebenes Gesetz auf sie an, und entzog ihnen ihre Ansprüche auf en noch nicht lange zuvor den Dissidenten zugesicherten Reliionsfrieden durch die Unterscheidung zwischen *Dissidentes de eligione* und *a religione*. Selbst die noch bewilligte Frist von drei ahren wurde ihnen nicht unverkürzt gelassen, und durch ein weites Edikt schon der 16. Juli des Jahrs 1660 als der letzte unbänderliche Termin der Duldung festgesetzt. Schonungslos wurde as Verbannungsedikt vollzogen, und die Socinianer, die nur einen leinen Theil ihres Vermögens retten konnten, und nirgends eine estimmte Aussicht auf Duldung hatten, waren in die traurigste nd hilfloseste Lage versetzt. Mehrere traten zwar zu dem proteantischen, und da auch das verboten wurde, zu dem katholischen lauben über, aber die Meisten blieben ihrem Glauben treu.

Es war natürlich, dass die grösste Zahl (3—400) sich zu den laubensgenossen in Siebenbürgen begab. Aber auch diese gingen

nur neuem Elend entgegen. An der Grenze von Ungarn wurden sie von Strassenräubern und kaiserlichen Soldaten überfallen und ausgeplündert, und die Wenigen, welche den Weg fortsetzten, brachten die Mühseligkeiten der Reise und ansteckende Krankheiten, so liebreich auch die Aufnahme in Klausenburg war, vollends bis auf etwa 30 Personen herab. Andere fanden, jedoch nur bis zum Jahr 1675, eine Zufluchtsstätte in Schlesien, wo der Herzog von Brieg, Georg III., mehreren Adeligen der Partei erlaubte, sich zu Kreuzburg niederzulassen. Hier hielten die ausgezeichnetsten Socinianer im Jahr 1663 eine Versammlung, um das Wohl der Partei zu berathen. Andr. Wissowatius, der Enkel des F. Socinus, erhielt den Auftrag, zu dem Kurfürsten Karl Ludwig von der Pfalz zu reisen, um die Aufnahme einer socinianischen Gemeinde in Mannheim zu bewirken. Er wurde zwar mit seinen Gefährten gut aufgenommen, da sie aber Proselyten ihres Glaubens zu machen suchten, wurden sie so beschränkt, dass sie die Pfalz wieder verliessen. Mit demselben Eifer, aber mit noch geringerem Erfolg waren an andern Orten Andere der bedeutenden Mitglieder der socinianischen Partei thätig, um ihr Aufnahme und Schutz zu verschaffen, vor allem Stanislaus Lubienizki, aus einem adeligen polnischen Geschlecht, der sich vielfache Kenntnisse erworben, und einer glänzenden politischen Laufbahn die Wirksamkeit eines socinianischen Predigers vorgezogen hatte. Nachdem er sich vergeblich bemüht hatte, durch den König Karl Gustav von Schweden zu bewirken, dass die Unitarier in den Frieden von Oliva im Jahr 1660 eingeschlossen werden, wandte er sich an den König Friedrich III. von Dänemark, um diesen zu bewegen, dass er den Vertriebenen in seinen Staaten einen ruhigen Aufenthalt gewähre. Der König wollte sie in Altona stillschweigend dulden, und würde wohl Lubienizki's fortgesetzten Bemühungen noch mehr nachgegeben haben, hätte nicht der Bischof von Seeland, Johann Suaning, zu viel über ihn vermocht. Dieser sprach seinen Ketzerhass gegen die bemitleidenswerthen Flüchtlinge charakteristisch durch die Antwort aus, die er dem edeln Lubienizki gab. „Gibt man uns, sagte der Letztere, keinen Platz, wo wir leben können, so wird man uns doch einen Ort gönnen, wo wir sterben können.“ Die christliche Antwort des protestantischen Bischofs war: „Manche Menschen verfaulen auch in freier Luft.“ Ueberhaupt waren es vorzüglich die pro-

testantischen Geistlichen, welche den Socinianern überall, wo sich
ihnen eine Aussicht zu eröffnen schien, in den Weg [illegible]raten. So ver-
eitelten die heidelberger Theologen, und unter di[illegible]tlich
Joh. Ludw. Fabricius, den Socinianern die zu Ma[illegible]
und gehoffte Aufnahme, und als Lubienizki im Ja[illegible]
genannte Weise von Dänemark zurückgewiesen nach Holstein
ging, wo die mildere Denkart neben den an einigen Orten geduldeten Mennoniten und der zu Friedrichsstadt bestehenden Arminianer-Gemeinde auch den Socinianern noch Raum gönnen zu können schien, und der Magistrat von Friedrichsstadt zur Niederlassung einer Colonie von Socinianern und freier Ausübung ihrer Religion bereits die Erlaubniss gegeben hatte, so war es der Schleswig'sche Oberhofprediger und Generalsuperintendent Joh. Reinboth, der hier störend dazwischentrat. Im Streit über das Dogma vom Ausgang des heil. Geistes hatte er sich selbst die Beschuldigung des Socinianismus zugezogen, eine so gute Gelegenheit, sich davon auf immer zu reinigen, durfte er doch wohl nicht unbenützt lassen. In Hamburg ging der Hass der Geistlichkeit so weit, dass Lubienizki nicht einmal für seine Person daselbst wohnen durfte, und zweimal einen Verbannungsbefehl erhielt. Am glücklichsten waren noch die Socinianer, die sich nach ihrer Vertreibung aus Polen nach Preussen und in die Mark Brandenburg begaben. Schon früher hatte in diesen Ländern, wo die Nachsicht der Regierung auch Mennoniten noch immer duldete, der Socinianismus Freunde gefunden; in Danzig, wo einst Calov's finsterer Geist gewaltet hatte, gab es sogar eine eigene socinianische Gemeinde, in Königsberg und anderswo wenigstens einzelne Anhänger. Daher wurden auch jetzt zu Königsberg und an andern Orten mehrere der Vertriebenen, besonders Adelige aufgenommen, einige sogar zu Aemtern und Würden befördert. Kurfürst Friedrich Wilhelm dachte milder, als die meisten andern Fürsten, nur konnte er den wiederholten Vorstellungen der preussischen Stände, die seine Gesinnung nicht theilten, sich nicht ganz entziehen. Doch wurden die im Jahr 1661 und 1663 gegen die Ansiedlung der Socinianer gegebenen Verordnungen nicht streng vollzogen. Im Jahr 1672 verwandte sich sogar der König Michael von Polen bei dem Kurfürsten für die Socinianer, gewiss nicht ohne Erfolg, hätte der Kurfürst freier handeln können. Ungeachtet wiederholter Erinnerungen der Stände erhielt

sich in dem preussischen Dorfe Andreaswalde bis auf die neueste Zeit eine socinianische Gemeinde; eine andere, die neben derselben in dem Dorfe Rutau war, ging mit der Zeit ein. Ebenso fand in der Mark Brandenburg eine kleine Zahl Socinianer ihre Unterkunft. In dem Amte Neuendorf bei Frankfurt an der Oder und dem Städtchen Königswalde durften sie sich niederlassen mit der stillschweigenden Erlaubniss, in der Stille ihren Gottesdienst zu halten. In Holland wurden Gemeinden der Socinianer ebenso wenig geduldet als in andern Ländern, aber um so mehr gab es hier manche Berührungspunkte mit dem Socinianismus. Es gab hier mehrere Parteien und Sekten, die theils überhaupt auf dogmatische Unterscheidungslehren und Symbole kein grosses Gewicht legten, und einzelne Socinianer gerne sich an sie anschliessen liessen, wie die Arminianer, Mennoniten, Collegianten, theils wirklich mit den Socinianern in manchem zusammenstimmten. Der arminianische Lehrbegriff ist dem socinianischen sehr nahe verwandt, und schon frühe fand daher auch bei dieser Verwandtschaft der Ansichten und Grundsätze zwischen den Socinianern in Polen und den Arminianern in den Niederlanden ein näherer Verkehr und eine freundschaftliche Verbindung statt. Im Vertrauen darauf wandten sich damals, als sie ihr Vaterland verlassen mussten, mehrere socinianische Gelehrte, wie namentlich Wissowatius, Lubienizki, der jüngere Sand und Andere, auf kürzere oder längere Zeit nach Holland, besonders Amsterdam, das jetzt ihre Eleutheropolis, Irenopolis, Kosmopolis war, wo sie, obgleich die Verbreitung socinianischer Schriften durch ein strenges Gesetz verboten war, doch unangefochten viele ihrer Schriften, hauptsächlich ihre *Bibl. Fratrum Polon.* herausgaben.

Aber diese so gewaltsam zerstörte, vom protestantischen Ketzerhass überall verstossene Partei, mit welchem Gewicht hat sich demungeachtet auf dem geistigen Gebiete der wissenschaftlichen Theologie behauptet! Sie und die Arminianer haben durch ihre Ideen und ihre ganze Behandlungsweise den grössten Einfluss auf die neueste Gestalt der protestantischen Glaubenslehre gehabt, und so vielfach auch ihre dogmatischen Vorstellungen modificirt und ausgebildet wurden, in so engem Zusammenhang stand mit der von ihnen zuerst gegebenen Anregung die freiere, universelle, vom Geist der Philosophie durchdrungene Auffassungs- und Behand-

lungsweise der neuern Theologie. Ueber ihren Lehrbegriff jedoch soll hier nichts gesagt werden [1]. Ich mache hier nur noch auf die grosse Mannigfaltigkeit von Erscheinungen aufmerksam, welche alle nun dargestellten Religionsparteien unserer Periode in ihrem Verhältniss zu einander in so vielen Beziehungen, in Hinsicht der Lehre und des Cultus, der Verfassung der Kirche und der Grundsätze für's Leben darbieten. Welcher grosse Gegensatz zwischen jener Form der Kirche, wo, wie nicht blos in der katholischen, sondern auch der protestantischen, besonders lutherischen Kirche, alles noch so fest an hierarchischen Formen, an der Auktorität der Symbole, den Glaubensentscheidungen der Lehrer und Synoden hängt, und jenen freien Vereinen, wo das äussere Band beinahe ganz zu verschwinden scheint, und jeder nur dem Gott in der eigenen Brust folgt! Hier streitet man mit aller Macht und Heftigkeit um die Verfassung der Kirche und die Form des Cultus, dort um die Dogmen der Glaubenslehre und abstrakte Spekulationen. Hier wendet sich der von der Reformation geweckte Geist des Christenthums vorzugsweise der Verstandesseite zu, hier der Gefühlsseite, einer gefühlvollen Mystik, hier einer auf das Leben einwirkenden praktischen Richtung. So weit man dort nur in das Gebiet abstrakter Theorieen sich verliert und davon alles Heil erwartet, so nahe will man hier dem Leben kommen, und den Werth des Christenthums nur nach seinem unmittelbaren Einflusse auf das Leben würdigen. Das letztere geschah durch die Sekten der Quäker und Wiedertäufer, die in der That auf ähnliche Weise, wie die Mönchsorden, die praktische Realisirung des Christenthums als eigenthümlichen Zweck ihrer besondern Verbindung betrachteten. Nur fällt auch hier sogleich in die Augen, um wie viel unsere Periode über der vorigen steht, und um wie viel edler, würdiger, dem Christenthum angemessener solche Vereine sind als die Mönchsorden des Mittelalters, die zugleich in demselben Grade über die gewöhnliche Sphäre des Lebens hinausgehen, in welchem die Vereine der Wiedertäufer und der Quäker insbesondere derselben nahe bleiben. Offenbar haben diese kleineren Verbindungen, wenn wir von ein-

1) S. hierüber des Verf. Lehre von der Dreieinigkeit III. S. 105 ff. 158 ff. Lehre von der Versöhnung S. 374 ff. Lehrbuch der Dogmengeschichte S. 284. 329.

zelnen abstossenden Eigenheiten absehen, eine rein sittliche Tendenz, die den Geist des Christenthums in mancher Hinsicht getreuer zur Erscheinung bringt, als diess bei den grössern kirchlichen Gesellschaften zu sein pflegt.

So vielfach spaltete sich demnach die Einheit der Kirche in unserer Periode in grössere und kleinere Gesellschaften, die nicht nur durch alles, was Religionsparteien von einander trennen kann, in der Lehre, dem Cultus und der Verfassung, sich von einander entfernten, sondern grösstentheils auch mit dem heftigsten Religionshass gegenseitig erfüllt waren. Wie viele Versuche von Anfang an gemacht wurden, dieser so weit gehenden Trennung und vor allem der völligen Trennung der katholischen und protestantischen Kirche zu begegnen, davon sahen wir die Beweise in dem ganzen Verlaufe der Reformationsgeschichte. Auch Schriftsteller widmeten diesem Gegenstand ihre Aufmerksamkeit, um durch ihre Vorschläge und Urtheile auf christliche Einigkeit bei den getrennten Religionsparteien hinzuwirken. So schrieb Erasmus schon im Jahr 1533 seine Schrift *De amabili ecclesiae concordia,* worin er zu zeigen suchte, in welchem Sinne auch die Protestanten die verworfenen Lehren beibehalten können, wie wenig man sie aber desswegen verfolgen dürfe, und wie sehr eine allgemeine Reform zu wünschen sei. Auf Befehl des Kaisers Ferdinand I., der auf Religionseinigkeit eifrig hinarbeitete, schrieben zwei andere Theologen besondere Gutachten hierüber, Cassander und Wizelius, Georg Cassander von der Insel Cassand an der niederländischen Küste, wo er im Jahr 1515 geboren wurde, so genannt, ein vielseitig, auch klassisch gelehrter Mann, *De articulis religionis inter Catholicos et Protestantes controversis ad Imper. Ferd. I. et Maxim. II. consultatio*, im Jahr 1566. Er geht nach Anleitung der Augsburger Confession die Artikel durch und spricht seine Ansicht aus, wie weit beide Theile einander nachgeben können, nicht unbillig gegen die Protestanten. Im folgenden Jahrhundert gab Grotius diese Schrift des Cassander mit seinen prüfenden Bemerkungen wieder heraus. G. Wizel, ein geborener Hesse, der zuerst für die Grundsätze der lutherischen Reformation sich gewinnen liess, später aber wieder zur katholischen Kirche zurücktrat, schrieb aus derselben Veranlassung auf die Aufforderung Ferdinands I. um dieselbe Zeit einen Unionsentwurf, seine *Via regia, sive de controversis religionis capitibus conciliandis*

sententia, worin er ebenfalls die Augsburger Confession zu Grunde legte und milde beurtheilte. Er hatte zuvor schon mehrere Schriften in gleicher Tendenz geschrieben. Sein Streben war, zwischen dem Revolutionären, das ihm die Reformation zu haben schien, und der blinden Anhänglichkeit an alles Hergebrachte in der alten Kirche mit allen ihren Missbräuchen einen Mittelweg zu finden, eine reformatorisch-conservative Richtung. Die Evangelischen forderte er auf, sich an die Kirche der ersten Jahrhunderte anzuschliessen und die kirchliche Einigkeit herzustellen, die Katholiken, ihre Kirche nach dem Muster der alten zu reformiren. Die Schrift sollte vor allem gelten, aber auch die Tradition wollte er nicht fallen lassen. Doch sollte die Kirche vor allem vom Papismus des Mittelalters gereinigt werden. Er repräsentirt eine Ansicht von der Reformation, die schon damals Viele theilten und die noch jetzt eine sehr gewöhnliche ist. Doch was konnte durch solche Gutachten damals noch erreicht werden? Weit mehr muss man sich darüber wundern, wie weit die Trennung sogar zwischen den beiden protestantischen Kirchen ging. An Vereinigungsversuchen und Vorschlägen fehlte es zwar auch in dieser Hinsicht nicht, aber sie hatten keine Wirkung, oft das Gegentheil zur Folge. Was half es, dass im Jahr 1631, als der dreissigjährige Krieg in vollen Flammen stand, drei reformirte und drei lutherische Theologen zu Leipzig bei einer Zusammenkunft der Kurfürsten von Sachsen und Brandenburg und des Landgrafen von Hessen-Kassel sich über das unselige Missverhältniss ihrer Kirchen besprachen, und sich gegenseitig eine friedliebende christliche Gesinnung zusicherten? Dreissig Jahre später, im Jahr 1661 hielten auf Veranstaltung des Landgrafen Wilhelm VI. von Hessen-Kassel zwei reformirte Theologen von Marburg und zwei lutherische von Rinteln, diese Schüler von Calixt, zu Kassel ein Friedensgespräch. Man war ganz auf dem rechten Weg und vereinigte sich dahin, dass zwar eine Verschiedenheit der Lehre zwischen beiden Kirchen sei, aber keineswegs eine so grosse, dass es sich dabei um den Grund des Glaubens und der Seligkeit handle. Beide Theile können verschiedene Meinungen, aber doch friedliche Gesinnungen haben. Dazu wollte man auch von den Nachbarkirchen, der brandenburgischen und braunschweigischen, die Zustimmung zu erhalten suchen. Dagegen aber erhoben die lutherischen Theologen an vielen Orten nur ein um so heftigeres Geschrei über Calvinis-

mus und Syncretismus, über Verrath am Christenthum und an der Wahrheit. Da dieser Geist theologischer Engherzigkeit damals hauptsächlich von Wittenberg ausging, wo die dortigen Theologen nicht müde wurden zu beweisen, dass die Mitglieder der reformirten Kirche nicht unter die Augsburger Confessions-Verwandten gerechnet werden können, so glaubte der einsichtsvolle und duldsame Kurfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg, der sich so viele Mühe gab, der herrschenden Verketzerungs- und Verlästerungssucht zu steuern, Grund genug zu haben, unmittelbar nach dem Religionsgespräch zu Kassel, im Jahr 1661, allen Jünglingen seiner Länder, die sich der Theologie und Philosophie widmen wollten, den Besuch der Wittenberger Universität zu verbieten. Wie wenig bei diesem Geiste der Zeit, bei solchen Gesinnungen der Katholiken gegen Protestanten, der Lutheraner gegen Reformirte, das Religionsgespräch zu Thorn im Jahr 1645, das zur Vereinigung der drei Religionsparteien bestimmt war, einen Erfolg haben konnte, haben wir schon früher gesehen. Es streute nur neuen Samen der Zwietracht aus. Und wenn Protestanten beider Kirchen sich so wenig als Glaubensbrüder anerkennen wollten, was durften Socinianer und Arminianer und andere Parteien sich versprechen? Davon erhielt einer der berühmtern Socinianer, Jonas Schlichting, aus eigener Erfahrung auf dem so eben genannten Religionsgespräch zu Thorn einen sprechenden Beweis.* Er wagte es, auf demselben zu erscheinen, erhielt aber den kränkenden Bescheid, Unchristen und Widerchristen werden auf demselben nicht zugelassen. Eine erfreuliche Ausnahme bei solchen so gewöhnlichen Erscheinungen ist der Vergleich von Sendomir im Jahr 1570. In Polen waren Lutheraner, Reformirte und böhmische Brüder mit einander zusammen, und einander so nahe verwandt, dass sie selbst das Bedürfniss einer friedlichen Vereinigung immer mehr fühlten. Die böhmischen Brüder, bisweilen auch Waldenser genannt, hatten vor den beiden andern Religionsparteien nicht blos das höhere Alterthum, sondern auch den Ruf strengerer Sittenzucht voraus, neben anerkannter Reinheit der Lehre. Daher traten sie gewissermassen vermittelnd zwischen die beiden andern Religionsparteien. So kam der Vergleich zu Sendomir, der *Consensus Sendomiriensis* im Jahr 1570 zu Stande. Man erklärte nicht blos die Augsburger Confession, sondern auch die Confession der böhmischen Brüder

riftgemäss, vereinigte sich in eine gemeinschaftliche Abend-
ırmel, versprach gegenseitig die gottesdienstlichen Versamm-
zu besuchen, die eigenen Gebräuche jedem frei zu lassen,
Frieden und Einigkeit zusammen zu leben. Allein auch dieser
ich war nur von kurzer Dauer. Der Geist der Zwietracht
von Deutschland her auch nach Polen, und die polnischen
ıner wurden misstrauisch gegen ihre calvinischen Glaubens-

dlich ist hier nur noch dasjenige übrig, was wir bisher an dem
jeder Periode voranzustellen pflegten, hier aber erst am
achfolgen lassen können, nämlich:

Sechster Abschnitt.

ie Geschichte der Ausbreitung des Christenthums.

e liegt eigentlich ganz ausserhalb der Sphäre der verschie-
Trennungen und Religionsparteien, mit welchen wir uns
seitdem durch die Reformation die grosse Spaltung geschah,
tigt haben, und gehört unter diejenigen Gegenstände, die
Religionsparteien bei aller Trennung und Verschiedenheit
neinsames Interesse haben mussten, da ja doch alle Bekenner
ristenthums sein wollten. Nur kam dann die Verschiedenheit
n wieder in Betracht, sofern jede Religionspartei das Chri-
m nur in der Form, zu welcher sie sich bekannte, ausbreiten
und sofern das Interesse, das Christenthum unter nicht
chen Völkern zu verbreiten, nicht bei allen dasselbe war.
Fortgang der Reformation selbst eigentlich die Ausbreitung
euen Christenthums war, so war es natürlich, dass die durch
formation entstandenen Religionsparteien, zunächst nur
bedacht, ihre Reform des Christenthums in der christlichen
einzuführen, an eine Verbreitung des Christenthums ausser-
er christlichen Kirche weniger denken konnten. Anders
t es sich dagegen mit der katholischen Religionspartei. Je
sie sich von der Unmöglichkeit überzeugen musste, sich des
die Reformation einmal abgefallenen Gebiets wieder zu be-
gen, desto mehr war ihr daran gelegen, den auf der einen

Seite entstandenen Verlust auf der andern wieder zu ersetzen. Darum erscheint die katholische Kirche in unserer Periode in so grosser Thätigkeit für die Verbreitung des Christenthums, dass sie eigentlich diese Angelegenheit ausschliesslich zu der ihrigen machen zu wollen scheint, wie wenn dabei die richtig erkannte Voraussetzung zu Grunde gelegen wäre, dass beim ersten Uebergang zum Christenthum, wo sinnlichere Formen noch Bedürfniss sind, die katholische Religion die erste Stufe ist, auf welche dann erst die höhere Stufe, das Christenthum in seiner vollkommneren reformirten Gestalt folgen kann.

Welchen nahen Antheil, mittelbarer Weise, die Reformation an der in unserer Periode besonders regen Missionsthätigkeit der katholischen Kirche hatte, geht vor allem schon daraus hervor, dass derselbe Orden, der es ganz als seine Bestimmung ansah, der Reformation entgegenzuwirken, von Anfang an auch mit dem grössten Eifer auf Missionen ausging. Wir haben schon früher gesehen, wie der Jesuitenorden diese beiden Bestrebungen von Anfang an in sich vereinigte, und welchen ausgedehnten Wirkungskreis für seine Missionen ihm besonders die seiner Stiftung gleichzeitige Gründung europäischer Colonien in dem neuentdeckten Amerika und in Ostindien eröffneten, da diese Unternehmungen gerade von den ächt katholischen Ländern, Spanien und Portugal, ausgingen. Unter den ersten Jüngern Loyola's ist durch muthvollen Missionseifer keiner berühmter geworden, als der uns schon bekannte Franz Xaver, welchen die stolzen Ordensbrüder dem Apostel Paulus als Heidenbekehrer zur Seite stellen, und durch den Beinamen eines Apostels der Indier geehrt haben. Er segelte im Jahr 1541 mit dem vom Papste erhaltenen Titel eines apostolischen Legaten von zwei andern Ordensbrüdern begleitet von Portugal ab, und langte im Jahr 1542 zu Goa, der portugiesischen Hauptstadt Ostindiens, an. In Goa hatten bereits einige Franziskaner den Anfang mit Bekehrungen gemacht, und es war schon aus ihrer Mitte für die sich bildende Gemeinde ein Bischof ernannt worden. Auch war vor kurzer Zeit von einigen Portugiesen zu Goa ein Seminar errichtet worden, in welchem junge Indier im Christenthum unterrichtet und zu Missionaren unter ihren Landsleuten gebildet werden sollten. Darüber erhielten nun die Jesuiten die Aufsicht, und es wurde bald eine sehr fruchtbare Pflanzschule

und durch die Freigebigkeit der Könige von Portugal ein prachtvolles Collegium der Jesuiten. Von Goa aus reiste Xaver nach der Perlenküste, im Jahr 1544 nach Travancor, westlich vom Vorgebirg Comorin, im Jahr 1545 nach Malacca, im folgenden nach den Molukken-Inseln Amboina und Ternate, und auch nach Ceylon. Ueberall wurden Tausende von ihm zur christlichen Taufe bewogen. Den Unterricht im Christenthum ertheilte er nach einem kleinen in die Landessprache übersetzten Katechismus, welchen er auswendig gelernt hatte. Aber auch der Gewalt bediente man sich. Auf Befehl des Königs von Portugal mussten aus dem Gebiet von Goa alle Götzenbilder entfernt werden. Um den Fortgang der Unternehmung zu sichern, wurden nicht nur von den Ordensgenossen in Europa neue Gehülfen gesandt, sondern auch Anstalten zur Einführung der Inquisition getroffen. Seit dem Jahr 1549 machte er zum Gegenstand seiner Thätigkeit das japanische Reich, dessen Einwohner einen höhern Grad von Bildung und eine Religion hatten, die in ihrer äussern Form und Verfassung manche Aehnlichkeit mit der katholischen hatte. Er erreichte im Sommer des Jahrs 1549 die Hauptstadt des Königreichs Satsuma (auf der Insel Kiusiu), fand aber hier, wie überhaupt in diesen der europäischen Herrschaft noch nicht unterworfenen Ländern, deren Sprache ihm noch beinahe ganz unbekannt war, weit grössere Schwierigkeiten. Besonders zog er sich auch den Hass der Bonzen zu, die in Satsuma den König bewogen, die Annahme des Christenthums bei Todesstrafe zu verbieten. Er begab sich nun in das Königreich Firando, wo er in seinen Bekehrungen so glücklich gewesen sein soll, dass er sich nun auch zu einer Reise nach Mijaco, der Hauptstadt des Kaisers von Japan, entschloss. Er konnte daselbst nichts ausrichten, in Amanguchi aber, der Hauptstadt eines andern japanesischen Königreichs, soll er in der Zeit eines Jahres dreitausend Einwohner getauft haben. Hier und in der Stadt Bungo hatte er in gelehrten Religionsgesprächen mit den Bonzen, die sich ihm bei jeder Gelegenheit als seine Gegner zeigten, die Wahrheit der christlichen Religion gegen Einwürfe zu vertheidigen, welche, wenn die Berichte Glauben verdienen, einen sehr günstigen Begriff von dem Scharfsinn der japanesischen Bonzen erwecken müssten. In Japan entschloss sich Xaver auch nach China zu reisen, da ja, wie er in Japan so oft die Bonzen sagen hörte, diess vor allem ein Beweis

der Wahrheit der christlichen Religion sein sollte, wenn die Chinesen sie annehmen. Im Gefolge einer portugiesischen Gesandtschaft hoffte er in das den Ausländern verschlossene Reich zu kommen, und als ihnen der portugiesische Statthalter zu Malacca, ungeachtet der Bannflüche Xaver's, die Erlaubniss, weiter zu segeln, verweigerte, wollte er sich heimlich einschleichen, starb aber auf der chinesischen Insel Sancian [1]) im Jahr 1552. Sein Leichnam wurde nach Goa gebracht, er selbst von Papst Urban VIII. im Jahr 1623 canonisirt. In Japan setzten die zurückgebliebenen Ordensbrüder das Bekehrungsgeschäft mit günstigem Erfolg fort, wobei ihnen besonders das Handelsinteresse der japanesischen Könige zu Statten kam. Im Jahr 1585 veranstalteten sie sogar, angeblich im Namen dreier von ihnen bekehrter japanesischer Könige, eine glänzende Gesandtschaft, die Papst Gregor XIII. mit grosser Freude in Rom empfing. Allein bald wurden die Jesuiten dem Kaiser von Japan verdächtig, und die Bonzen trugen das Ihrige dazu bei, ihn in der Ueberzeugung zu bestärken, dass die Religion nur der Vorwand für politische Absichten sein sollte, um Japan unter fremde Herrschaft zu bringen. Die Jesuiten wurden aus dem Reiche verbannt, sie zogen sich auf einige Zeit zurück, und setzten dann ihre Bemühungen fort. Allein die Verfolgungsmaassregeln wurden wiederholt, und viele Christen verloren das Leben. Sehr nachtheilig war, als im Jahr 1611 auch die Holländer den Weg nach Japan gefunden hatten, die Handelseifersucht der Holländer und der Portugiesen; ob aber durch diese auch die letzte grosse Verfolgung der Christen in Japan veranlasst worden ist, ist zweifelhaft. Um die Portugiesen zu verdrängen, wird erzählt, habe ein Holländer einen in portugiesischer Sprache geschriebenen Brief untergeschoben, in welchem von einem allgemeinen Aufstand der Christen in Japan und von einer Verschwörung gegen das Leben des Kaisers die Rede war. In Folge hievon haben die Christen durch ein kaiserliches Heer eine völlige Niederlage erlitten. Allein die angebliche Relation des bekannten Tavernier, welche diess enthält, wird von Vielen für unächt gehalten. Nach andern Angaben aber war die Verschwörung nicht blos erdichtet, sondern wirklich eingeleitet, und die Christen auf Japan erwarteten dazu Schiffe und Soldaten aus Por-

1) Sanchoan, Changtschuen.

gal, als die darauf sich beziehenden Briefe dem Hofe zukamen, r längst misstrauisch gegen die Portugiesen, im Jahr 1637 behl, dass allen Ausländern der Zugang in das Reich und allen ngebornen Unterthanen der Ausgang aus demselben auf ewige iten bei Todesstrafe verboten sei. Unter grausamen Martern llen viele Japanesen als Märtyrer für das Christenthum gestorben, er schon im Jahr 1649 jede Spur desselben verschwunden sein.

In China war schon in der vorigen Periode das Christenthum pflanzt, aber auch wieder zerstört worden [1]. Xaver starb auf m Wege dahin. Nach seinem Tode machten die Jesuiten 30 Jahre ig vergebliche Versuche, bis es endlich dem Pater Matthäus cci, aus der Mark Ancona, gelang, einen Zugang zu finden und ne Mission in China zu gründen. Er hatte ganz das Talent zu ner solchen Unternehmung, und wusste sich den Chinesen besonrs auch durch seine mathematischen Kenntnisse zu empfen. n sich mit der Sprache, den Wissenschaften und Gebräuchen der inesen ganz bekannt zu machen, brachte er sieben Jahre unter n Bonzen zu. Nach dem Grundsatze der Anbequemung, welchen durchaus befolgte, verschmolz er auch in dem Katechismus, elchen er schrieb, die christlichen Lehren mit der Sittenlehre des onfucius. Endlich gelang es ihm, nachdem er schon zwanzig Jahre China zugebracht hatte, auch zum Kaiser selbst Zutritt zu erhaln und nun erst mit noch bedeutenderem Erfolge für das Chrienthum zu wirken. Es traten nun auch Vornehme zum Christenum über, in der Hauptstadt entstand eine Gemeinde und in einien Provinzen wurden christliche Kirchen und Bethäuser in grosser ahl errichtet. Auch Ricci's Tod im Jahr 1610 unterbrach den ortgang des Christenthums nicht, seine Stelle ersetzte seit dem ahr 1628 besonders der nicht minder gewandte Jesuit Adam chall aus Cöln, nur drohte, da um das Jahr 1631 mehrere Doinicaner und andere Mönche nach China kamen, um an dem Beehrungsgeschäft der Jesuiten Theil zu nehmen, die unter den erschiedenen Orden entstehende Uneinigkeit nachtheilig zu weren. Die Jesuiten waren gegen die eigenen Gebräuche, welche die ekehrten Chinesen nach ihrer bisherigen Religion und Landeste mit dem Christenthum verbanden, ziemlich nachsichtig; die

1) S. Bd. III. K.G. des Mittelalters. S. 175 f.

Dominicaner und Kapuziner aber nahmen daran Anstoss und machten den Jesuiten heftige Vorwürfe. Da diess nichts fruchtete, so reiste der Dominicaner Joh. Bapt. von Morales desswegen nach Rom, um die Sache der Entscheidung des Papstes vorzulegen. Die Congregation von der Fortpflanzung des Glaubens entschied gegen die Jesuiten und Innocenz X. bestätigte im Jahr 1645 das Urtheil. Als aber der Dominicaner damit nach China zurückkam, gehorchten die Jesuiten nicht, sondern schickten nun auch von ihrer Seite den Pater Martini nach Rom, um die Sache nach ihrer Ansicht dem Papste darzustellen. Wirklich wurde sie jetzt durch die Congregation des h. Officium oder die Inquisition und durch Alexander VII. im Jahr 1656 zum Vortheil der Jesuiten entschieden, da ja die Gebräuche, die der Streit betraf, mehr bürgerlicher als religiöser Art seien, und ihre Aufhebung bei einer Nation, wie die chinesische sei, unüberwindliche Schwierigkeiten habe. Man beruhigte sich hiemit um so mehr, da gerade damals eine Verfolgung gegen die Christen ausbrach, durch die sie, jedoch nur auf kurze Zeit, in die Stadt Canton verwiesen wurden. Unmittelbar nachher war die Mission in China in einem blühenderen Zustande als jemals zuvor. Schall besass die volle Gunst des neuen Kaisers Chun-Tschi: dieser erlaubte zu Peking selbst zwei christliche Kirchen zu bauen und erwies der christlichen Religion alle Achtung. Dennoch hatte das Christenthum auch jetzt noch viele Gegner und den Verdacht staatsgefährlicher Absichten gegen sich. Nach Chun-Tschi's frühem Tod benützte man die Minderjährigkeit seines Sohnes Cham-chi zu einer Christenverfolgung. Die Missionarien wurden im Jahr 1664 in's Gefängniss geworfen, und schon sollte selbst der 74jährige Schall zum Tode verurtheilt werden, als die Gefangenen plötzlich wieder die Freiheit erhielten, und nur wieder nach Canton verwiesen wurden. Um so glücklicher war dagegen die Periode für das Christenthum, in welcher Cham-chi, überhaupt ein trefflicher Fürst, selbst regierte. Der Jesuite Ferdinand Verbiest erhielt jetzt wieder die Stelle des ersten Mathematikers, die in China besonders wegen der Verfertigung des Kalenders von grosser Wichtigkeit ist, und seit Schall's Absetzung keinem Jesuiten mehr anvertraut worden war. Die verwiesenen Missionarien durften wieder zurückkehren. Verbiest wurde selbst der Lehrer des Kaisers, und machte sich durch mehrere Dienste, die er ihm leistete, wie z. B. in einem Aufstande durch

Kanonen, die er auf europäische Weise giessen liess (denn die Jesuiten waren zu vielerlei zu gebrauchen), so beliebt, dass sich dem Christenthum sehr günstige Aussichten eröffneten, und Verbiest desswegen neue Gehülfen aus Europa kommen liess. Ludwig XIV. sandte im Jahr 1685 sechs Jesuiten mit dem Titel königlicher Mathematiker. Die Mathematik, diese in China so sehr geschätzte Wissenschaft, war das Mittel, durch welches vorzüglich sich das Christenthum in diesem Reich empfahl. Dennoch konnte der Kaiser selbst einzelne Verfolgungen der Christen in den Provinzen seiner Statthalter nicht verhindern, er meinte auch, die Christen können es ruhig ihrem Gott selbst überlassen, sich wegen solcher Kränkungen Recht zu verschaffen, am meisten aber kam noch das sogenannte Ceremonientribunal, eine in China auch in Sachen der Religion sehr wichtige Behörde, mit dem Christenthum in feindliche Berührung. Endlich liess es sich aber doch, da der Kaiser selbst und einer der Prinzen sich dafür verwandten, dazu bewegen, dass es neben den in China geduldeten Religionen auch das Christenthum als öffentliche Religion anerkennen wollte. Die Christen sollten ihren Gottesdienst nach ihrer Gewohnheit frei ausüben dürfen. Der Kaiser bestätigte diesen Beschluss im Jahr 1692. Selbst innerhalb der Ringmauern des kaiserlichen Palastes erhob sich, nachdem die Jesuiten den Kaiser durch die damals noch unbekannte China-Rinde vom Fieber geheilt hatten, eine grosse und schöne Kirche. In einem so blühenden Zustande befand sich demnach am Ende des 17. Jahrhunderts das Christenthum in China, es zählte viele Tausende Bekenner, hatte überall Kirchen und nun auch Religionsfreiheit; nur waren seit kurzer Zeit auf's neue die Streitigkeiten über die Duldung gewisser chinesischer Gebräuche neben dem Christenthum in Bewegung gekommen. Da sie sich jedoch auch noch in die folgende Periode hineinziehen, so werden wir erst in dieser wieder auf sie zurückkommen.

In dem von China abhängigen Königreich Tunking gründeten die Jesuiten schon in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts eine Mission, und die Bekehrungen hatten, ungeachtet einer harten Verfolgung und des Verbots des Christenthums im Jahr 1666, so grossen Fortgang, dass der Papst auch nach Tunking Bischöfe unter dem Titel apostolischer Vikarien schickte, welche jedoch die Jesuiten als Gründer der Gemeinden nicht anerkennen wollten. Es ergingen noch von Zeit zu Zeit Verfolgungen, doch erhielt sich das Christenthum.

In dem Königreich Siam hatte ein Grieche, Constantius, zur höchsten Würde am Throne emporgeschwungen. Da er : in Frankreich war, so wollte er den König von Siam mit dem l von Frankreich in Verbindung bringen. Ludwig XIV. schick Jahr 1685 Gesandte und Jesuiten. Zur Annahme des Christent war jedoch der König von Siam nicht geneigt, es schien ihm denklich, eine über 2000 Jahre alte Religion zu ändern u meinte, wenn Gott nicht eine Mannigfaltigkeit von Religionen l so würde es nicht so sein. Doch erlaubte er die Verkündigun Christenthums. Als aber die Franzosen sich auf kriegerische \ im Lande festsetzen wollten, wurde Constantius in einer Versc rung ermordet und die Franzosen und Missionarien musster Land verlassen, das Christenthum aber ging auch hier nicht ι

Eine der bedeutenderen Missionen der Jesuiten in Osti war die von Madaura in dem Königreiche dieses Namens ii diesseitigen Halbinsel auf der Küste von Coromandel und Mal Schon im Jahr 1595 kam der Jesuite Gonsalvo Fernandez hi aber der Stifter der Mission wurde im Jahr 1606 sein Ordensge Robert Nobili. Er wollte sich nicht, wie die bisherigen Miss nien, zuerst an die untern Kasten wenden, sondern lieber a obersten, da die untern Kasten auf die obern nicht einwirken nen, die obern aber, wenn sie einmal das Christenthum ange men, sich aus christlicher Demuth zu den untern herablassen wü In dieser Absicht nahm er die Tracht eines Braminen und die str Lebensweise eines Sanias oder Büssenden an, lernte ihre Gebrä und Sprachen, trat vollkommen als Bramine auf, machte die minen nach den Geheimnissen seiner Theologie begierig, und i zeugte mehrere derselben von der Wahrheit des Christenth Aber Nobili's Bekehrungsmethode erregte bei seinen eigenen densmitgliedern das Bedenken, ob er nicht der Würde des Chri thums zu viel vergeben habe. Am wenigsten billigten sie die Fra kaner, die ebenfalls in Madaura an der Bekehrung der u Volksklasse arbeiteten. Es wurde auf's neue über diese Frag stritten und am päpstlichen Hofe verhandelt. Papst Gregor XV im Jahr 1623 über die sogenannten malabarischen Gebräuche vermittelnde Entscheidung. Die Jesuiten fuhren auch nach No Tode im Jahre 1656 in derselben Methode fort, durch welche sehr zahlreiche Christengemeinde gestiftet worden sein soll

jedoch sich nicht über die Mitte des 18. Jahrhunderts hinaus erhielt.

Beinahe zu derselben Zeit, da Franz Xaverius den ersten Grund zu diesen ostindischen und hinterasiatischen Missionen legte, fassten jesuitische Missionarien auch auf dem Boden der neuen Welt, in Westindien, festen Fuss. Auf der portugiesischen Flotte, die im Jahr 1549 nach Brasilien unter Segel ging, schifften sich auch sechs Jesuiten ein. Die Schwierigkeiten der Bekehrung waren bei den noch ganz rohen Völkern dieser Länder äusserst gross, doch wurde schon im Jahr 1551 ein sogenanntes Bisthum zu S. Salvador, der Hauptstadt von Brasilien, errichtet, was wenigstens ein Anknüpfungspunkt war.

Bedeutenderes geschah in dem an Brasilien gränzenden Paraguay. Schon im Jahr 1580 stifteten zwei Franziskaner eine kleine Gemeinde bekehrter Indianer, aber erst die Jesuiten, die im Jahr 1586 kamen, wirkten in grösserem Umfange, verbanden aber mit ihrer Mission später im Jahre 1610 zugleich den ganz eigenen Plan einer christlichen Republik, durch welche in diese Barbarei die schönen Tage des ersten Christenthums zurückgeführt werden sollten. Sie stellten in Madrid vor, das Hinderniss des Christenthums bei den Eingeborenen sei die Grausamkeit der Spanier und ihr böses Beispiel. König Philipp III. von Spanien genehmigte einen Entwurf, nach welchem die Indianer unter der Leitung der Jesuiten ein von spanischer Statthalterschaft unabhängiges, ruhiges, nach Art der ersten Christen gemeinschaftliches Leben führen, übrigens den König von Spanien als Oberherrn anerkennen sollten. Kein Spanier sollte ohne den Willen der Jesuiten diese Colonien betreten. So bildete sich hier eine jesuitische Theokratie eigener Art, die zwar die bekehrten Indianer an politische Ordnung und an Arbeitsamkeit gewöhnte, mit Gewerben und Künsten bekannt machte, aber auch in den Zustand einer völligen Abhängigkeit versetzte. Mit blindem Gehorsam wurden die Väter der Mission wie eine höhere Priesterkaste verehrt, sie waren im Besitz alles Eigenthums, und alle Arbeiten der Indianer geschahen nur für sie, aus deren Händen die Indianer allein ihren nothdürftigen Unterhalt erhielten. Später soll jedoch jede Familie der Indianer einen eigenen Landbesitz gehabt haben und nur die sogen. Besitzungen Gottes Eigenthum der Republik oder der Jesuiten gewesen sein. Das Interesse der Jesuiten-

erforderte es, die Indianer in fortgehender Unmündigkeit und Unwissenheit zu erhalten, unermesslich aber waren die Reichthümer, die sie sich in diesem Musterstaate ihrer Politik erwarben. Nach der Versicherung der Jesuiten soll übrigens der Zustand des unter ihrer geistlichen und weltlichen Leitung stehenden Volkes sehr patriarchalisch glücklich gewesen sein. Niemand glaubt jedoch, dass sie sich gegen die so laut gegen sie erhobenen Vorwürfe hinlänglich gerechtfertigt haben. Schon um die Mitte des 17. Jahrhunderts kamen sie mit den beiden amerikanischen Bischöfen, dem Bischof von Assomption, der Hauptstadt von Paraguay, Bernardin von Cardenas und dem Bischof von Angelopolis in Mexiko, Johann von Palafox, in heftige Collisionen.

Ausser diesen zahlreichen und ausgedehnten Missionsanstalten, deren Hauptverdienst den Jesuiten gebührt, geben uns einen weitern Beweis von der in der katholischen Kirche regen Missionsthätigkeit die in Rom von den Päpsten für denselben Zweck gegründeten Anstalten, durch welche die Päpste neben dem Nutzen, der in der Nähe bei andern Religionsparteien dadurch erreicht werden konnte, dem Missionswesen mehr Einheit und Festigkeit geben und zugleich verhindern wollten, dass es nicht blos als Sache der Mönchsorden behandelt wurde. In dieser Absicht errichtete Papst Gregor XV. die Congregation *de fide catholica propaganda* im Jahr 1622 auf den Rath seines Hofgeistlichen, des P. Narni. Eine aus 13 Cardinälen, 3 Prälaten und einem Geheimschreiber bestehende Gesellschaft sollte sich jeden Monat versammeln, um alle auf die Ausbreitung des Christenthums in der ganzen Welt sich beziehenden Angelegenheiten zu berathen. Alle Missionarien sollten unter ihr stehen und von ihr ernannt werden. Die Gesellschaft erhielt bedeutende Einkünfte und Vorrechte. Urban VIII. verband damit das *Collegium de propaganda fide,* oder das Collegium Urbani, ein sehr ansehnliches Gebäude, welches im Jahr 1627 zuerst von dem spanischen Prälaten Joh. Baptista Vives für einen solchen Zweck bestimmt, nun eine Pflanzschule von Missionarien in allen Welttheilen wurde. Der Neffe des Papstes, der Cardinal Antonius Barberini, erweiterte die Anstalt durch mehrere Stellen für Zöglinge morgenländischer Völker und christlicher Parteien, die hier für den Zweck, in ihrer Heimath die Lehre der römischen Kirche einzuführen, gebildet werden sollten. Urban unterwarf dieses Seminar im Jahr

641 ganz der Congregation *de f. c. p.* Es würde auch eine für ie Wissenschaften wichtige Anstalt. Wie vieles gewann die Sprahenkunde durch den hier ertheilten Unterricht und durch die hier ngelegte treffliche Druckerei, die mit der Zeit Lettern von 48 ausändischen Sprachen erhielt!

Die protestantische Kirche konnte in diesen Bemühungen für ie Ausbreitung des Christenthums unter heidnischen Völkern eineswegs mit der katholischen wetteifern. Sie hatte nicht daselbe Interesse aus den schon angegebenen Gründen, keine Gesellchaften wie die Mönchsorden, die sich für solche Zwecke ganz esonders eigneten, auch nicht dieselbe aufmunternde Gelegenheit, ie Seefahrt und Handel darboten. Das Wichtigste, was für diesen weck unter den Protestanten geschah, geschah ebendesswegen von en Engländern, die sich schon damals wie durch Interesse für eligion, so auch durch Handel und Schiffahrt und durch Sinn für rossartige Unternehmungen auszeichneten. Dabei ist bemerkenserth, dass sich dasselbe Verhältniss des Katholicismus und Proteantismus zum Süden und Norden, das in der alten Welt stattfindet, ach in der neuen wiederholte. Während die katholischen Völker nd Missionen sich in Südamerika festsetzten, gründete der Proteantismus seine Gemeinden in Nordamerika, durch die Presbyteaner, Independenten und Quäker, die schon dadurch, dass sie urch die Verhältnisse des Vaterlandes bewogen in der neuen Welt ch niederliessen, dem Christenthum und dem Protestantismus ein eues Gebiet erwarben. Bald wurden für diesen Zweck auch beondere Anstalten in England errichtet. Selbst schon in der stürischen Zeit der Revolution unter Cromwell im Jahr 1649 beschloss as Parlament die Errichtung einer Gesellschaft zur Fortpflanzung es Evangeliums in Neu-England oder Nordamerika, veranlasst azu vorzüglich durch die glücklichen Bemühungen des Predigers ohann Eliot, der seit dem Jahr 1646 viele Indianer in den Coloienländern bekehrte und daher auch der Apostel der Indianer enannt wurde. Die Gesellschaft erhielt im Jahr 1649 das Recht, ir ihren Zweck Geldbeiträge in England zu sammeln. Karl II. estätigte sie als eine königliche Gesellschaft zur Ausbreitung des hristenthums in Nordamerika überhaupt, und Wilhelm III. gab ihr ı Jahr 1701 eine bessere Verfassung. Neunzig Personen, die rzbischöfe von Canterbury und York, der Bischof von London

und viele andere geistliche und weltliche Grosse traten ihr bei und verpflichteten sich zu jährlichen Beiträgen. Wilhelm vereinigte mit ihr die im Jahr 1699 entstandene Gesellschaft zur Ausbreitung des christlichen Glaubens, deren Zweck nicht blos Verbreitung des Evangeliums unter den Heiden war, sondern auch Beförderung des Christenthums in England, durch Erziehung von Kindern, Austheilung von Bibeln u. s. w. Verwandt mit dieser letztern Gesellschaft war die unter der Königin Anna im Jahr 1709 gestiftete und von ihr bestätigte Gesellschaft „zur Ausbreitung der Erkenntniss Christi in Nordschottland" und den dortigen Inseln, die später auch zur Ausbreitung des Christenthums in Nordamerika mitwirkte. Nächst den Engländern hatten die Holländer am meisten Gelegenheit, für dieselben Zwecke thätig zu sein, aber es fehlte ihnen zum Theil an religiösem Sinn. Doch bemühten sie sich auf der Insel Ceylon durch eine dazu errichtete Buchdruckerei die Bibel, den Heidelberger Katechismus und andere Religionsbücher in der Landessprache zu verbreiten.

Im Ganzen ist der Fortgang des Christenthums in unserer Periode, in welcher es durch die Reformation so vieles intensiv gewann, auch extensiv nicht unbedeutend. Im fernen Orient wurde der Same des Evangeliums auf's neue ausgestreut und in der neuen Welt öffnete sich ein Gebiet, auf welchem dem Christenthum bei der Ueberlegenheit der Europäer über die Eingebornen der Sieg nicht zweifelhaft sein konnte. Zugleich sind diese Fortschritte des Christenthums, ob sie gleich in Ansehung ihres innern Werths nur als schwache Anfänge zu nehmen sind, insofern wenigstens um so erfreulicher, als sie nicht mit Beeinträchtigungen verbunden waren, die das Christenthum auf einer andern Seite durch andere Religionen erhielt. Kämpfe, wie noch in der vorigen Periode mit der muhammedanischen Religion, gab es in der jetzigen nicht mehr. Dagegen fehlte es aber doch auch jetzt nicht an Bestreitungen und Angriffen, die gegen das Christenthum gerichtet waren, nur kamen sie nicht von aussen, sondern gingen aus dem eigenen Schoosse der christlichen Kirche hervor. Hieher kann man nämlich eine Reihe von Zeiterscheinungen rechnen, die ihrer gemeinsamen Tendenz nach den Glauben an eine positive Religion, an eine übernatürliche Offenbarung und in dieser Beziehung auch an das Christenthum zu erschüttern schienen. Es ist hievon bereits bei

anderer Veranlassung die Rede gewesen. Die Ursache war zum Theil dieselbe, die die Reformation hervorbrachte. Da die herrschende öffentliche Religion ihre Würde, ihr Ansehen, ihren Glauben verloren hatte, so entstand da, wo man nicht sogleich etwas positiv Besseres an die Stelle setzen konnte, eine Leere, die zur Irreligiosität und zum Atheismus und Skepticismus wurde, oder wenigstens die Gestalt davon hatte. In Italien wurde diese Denkart am meisten herrschend, und zum Theil durch das wiedererwachende Studium der alten klassischen Literatur befördert. Da aber ferner das Zeitalter der Reformation überhaupt das Zeitalter war, mit welchem man sich zu einem höheren Grad geistiger Freiheit und Selbstständigkeit erhoß, und das philosophische Denken und die Philosophie eine immer grössere Bedeutung erhielt, so entstand ein neues Verhältniss zwischen Philosophie und Christenthum, vermöge dessen das Christenthum in demselben Grade verlieren zu müssen schien, in welchem die Philosophie gewann, und es bildeten sich philosophische Systeme, die nicht nur nicht mit dem Christenthum, sondern sogar nicht einmal mit der Religion überhaupt zusammenbestehen zu können schienen. Wenigstens hatte man den Gesichtspunkt noch nicht gefunden, von welchem aus dieser Widerstreit gemildert oder wohl auch ausgeglichen werden konnte. Die merkwürdigste Erscheinung dieser Art ist das pantheistische System des Spinoza, dessen Einfluss und Wichtigkeit in der Geschichte der neuern Theologie Niemand verkennen kann. Endlich bildete sich sowohl durch die soeben genannten Ursachen, als auch besonders durch die grossen kirchlichen Bewegungen unserer Periode, durch die heftigen Religionsstreitigkeiten, die in England namentlich alles schwankend und unsicher machten, und mit Widerwillen gegen alles Hierarchische und gegen das kirchliche Leben überhaupt erfüllten, eine Denkart, die sich gegen alles Positive der Religion sehr skeptisch und negativ verhielt, demselben aber den Glauben der Vernunftreligion, dem Uebernatürlichen das Natürliche entgegensetzte, und so den neueren Rationalismus vorbereitete. Es geschah diess, wie bekannt, durch die englischen Deisten und Naturalisten, von welchen die ersten schon in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts auftraten. Von allen diesen Erscheinungen kann hier nicht weiter die Rede sein, da sie theils in die Geschichte der Philosophie, theils in die Dogmengeschichte gehören.

Zweite Periode.
Das achtzehnte Jahrhundert.

Wir treten nun in diejenige Periode ein, in welcher der Schauplatz der Kirchengeschichte uns näher und näher rückt, und zuletzt in denjenigen Zustand der Dinge übergeht, mit welchem unser eigenes Leben und die Gegenwart, die uns umgibt, auf's engste zusammenhängt. Es wird nun alles heller und klarer, es erhält alles ein näheres und unmittelbareres Interesse, aber auf der andern Seite wächst auch wieder die Schwierigkeit der Behandlung und Auffassung. Je näher die Erscheinungen uns treten, desto mehr erscheinen sie auch in einen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen verflochten, der weiter und weiter führt, der Stoff vergrössert sich in's Unendliche, manches hat in seiner Entwicklung noch nicht den Punkt erreicht, auf welchem es eine bestimmte Gestalt gewinnt, es fehlt noch an Berichten und Vorarbeiten, an Sichtung und Ordnung des Gegebenen, an Feststellung der noch in manchem so schwankenden Ansichten und Urtheile. Verdient irgend ein Theil der Kirchengeschichte eine ausführlichere Darstellung, wie sie nur in besondern Vorlesungen gegeben werden kann, so ist es gewiss die neueste Periode der Kirchengeschichte [1].

1) Das Obige diente als Einleitung zu der letzten Periode der Kirchengeschichte, welche in der ursprünglichen, die gesammte Kirchengeschichte umfassenden, Bearbeitung vom Anfang des 18. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart, d. h. bis gegen das Ende des dritten Decenniums des 19. Jahrhunderts reichte. Erst später, seit dem Jahr 1850, hat der Verfasser, den längst gefassten, und auch gleich anfangs (s. o.) angedeuteten Plan zur Ausführung bringend, die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts zum Gegenstand einer eigenen Vorlesung, wie sie jetzt im fünften Bande seiner Kirchengeschichte vorliegt, gemacht, und den dahin gehörigen Stoff aus der grösseren Vorlesung über die gesammte Kirchengeschichte, die dann nur noch bis zum Ende des 18. Jahrhunderts fortgeführt wurde, im Vortrage ausgeschieden, wie diess auch bei der Redaction der folgenden Periode geschehen ist. D. H.

Erster Abschnitt.

Die Geschichte der katholischen Kirche.

Die Geschichte der katholischen Kirche nimmt, wenn wir auf
äusserlich sich darstellende Reihe von Thatsachen und Bege-
ıheiten sehen, noch immer die bei weitem bedeutendste Stelle
, da nur diese Kirche eine politische Seite hat, vermöge welcher
in den Gang unserer an grossen politischen Veränderungen so
chen Zeit nothwendig hineingezogen werden musste. Das Papst-
ım ist daher auch jetzt der merkwürdigste Gegenstand der Ge-
ıichte der katholischen Kirche, und es kann dabei nichts mehr
sere Aufmerksamkeit auf sich ziehen, als die Beantwortung
Frage, wie weit es auch in einer Zeit, wie die neuere und
ıeste Zeit ist, seine aus den Jahrhunderten des Mittelalters stam-
nden Rechte und Ansprüche werde behauptet haben. Da wir
n nicht mehr ebenso wie bisher in das Einzelne eingehen kön-
ı, so wird es zweckmässig sein, zuerst dem allgemeineren Gange
Erscheinungen in der katholischen Kirche zu folgen, und dann
t noch das Besondere herauszuheben, was in die allgemeinere
rstellung noch nicht, oder nicht vollständig aufgenommen wer-
ı konnte.

1. Die Geschichte des Papstthums bis auf Clemens XIV.

Geht man mit dem Gedanken zu der Geschichte des Papst-
ıms im 18. Jahrhundert über, es im Laufe desselben immer mehr
ken zu sehen, so macht der an der Spitze unserer Periode ste-
ıde Clemens XI. (1700—1721) einen ganz eigenen Eindruck.
scheint noch im Jahr 1700 den päpstlichen Stuhl mit dem festen
rsatze bestiegen zu haben, gegen die Fürsten seiner Zeit keine
lere Sprache zu führen, als nur diejenige, die man im Mittelalter
hören gewohnt war. Am sonderbarsten nahm sich diese Sprache
seinem Widerspruche gegen die preussische Königswürde aus,
der Kurfürst Friedrich III. von Brandenburg im Anfange des
ırs 1701 sich zueignete. Das nannte der Papst in einer vor den
rdinälen gehaltenen Rede eine ganz gottlose, unter Christen un-
ıörte Verachtung des Ansehens der Kirche Gottes, worauf das

Wort der Schrift vollkommen seine Anwendung finde: „Sie haben regiert, aber nicht von mir, sie sind Fürsten geworden, und ich habe sie nicht erkannt.“ Ein ketzerischer Fürst sollte eher seine alten Ehren verlieren, als neue erlangen. Auch gehöre ja das Land Preussen dem deutschen Ritterorden. Um zu thun, was seine Pflicht sei, habe er die katholischen Fürsten aufgefordert, die Ehre, die sich der Markgraf von Brandenburg anmaasse, nicht anzuerkennen, und nicht zuzugeben, dass die heilige königliche Würde, die eine Stütze und Zierde der wahren Religion sein müsse, an einem unkatholischen Fürsten verächtlich werde. Wirklich machte er dieses Ansinnen an den Kaiser, den König von Frankreich und andere Fürsten, aber niemand achtete darauf, und es hatte nicht die geringste Bedeutung, dass das Königreich Preussen nicht schon damals, sondern erst unter Friedrich II. auch vom Papste anerkannt wurde; man sah es in Preussen in öffentlich erschienenen Schriften nur als einen päpstlichen Unfug wider die Krone Preussen an. Diess war der Titel einer Schrift, die der rechtsgelehrte Kanzler der Haller Universität, Joh. Peter Ludwig, im Jahr 1706 hierüber herausgab. Doch hier war es ja nur ein protestantischer Hof, gegen welchen er dem Drang seines Herzens Luft machte, aber selbst bei katholischen Höfen hatte er sich keines bessern Erfolgs zu erfreuen.

Die wichtigste politische Angelegenheit war damals die Nachfolge auf dem spanischen Thron, der um dieselbe Zeit, da der päpstliche Stuhl durch Clemens XI. neu besetzt wurde, durch Karl's II. Tod erledigt, Gegenstand eines Streits zu werden drohte. Oesterreich stellte als Bewerber um den spanischen Thron den Erzherzog Karl auf, Frankreich den Herzog Philipp von Anjou, den Enkel Ludwig's XIV. Beide suchten die päpstliche Belehnung mit dem Königreich Neapel, das zur spanischen Krone gehörte, zu erhalten, der Papst erklärte sich für Keinen von Beiden entschieden, trat aber unverkennbar auf die Seite Frankreichs. Der Kaiser Leopold war dem Papste zu ergeben, um es zu einem offenen Zwiste kommen zu lassen, aber der Kaiser Joseph I., der im Jahr 1705 auf Leopold folgte, liess die Parteilichkeit des Papstes nicht ungeahndet. Der Streit wurde, wie natürlich, durch die Gewalt der Waffen entschieden, und nachdem der Papst von den kaiserlichen Truppen, die in Italien die Oberhand hatten, und selbst das Gebiet des Kirchenstaats

t schonten, manche Kränkung erlitten, und durch seine väter-
›n Vorstellungen und päpstlichen Drohungen so wenig als
h seine zusammengerafften Soldaten ausgerichtet hatte, wurde
Streitsache selbst im Utrechter Frieden vom Jahr 1713 ohne
Rücksicht auf ihn, selbst ohne Zulassung seines Nuntius zu den
densunterhandlungen entschieden. In dem Streite, welchen Kai-
Joseph I. mit dem Papste aus Veranlassung der spanischen Erb-
e wegen mehrerer Theile des Kirchenstaats, der Herzogthümer
na und Piacenza und des Städtchens Comacchio hatte, die der
er als Reichslehen ansprach, ging man sogar so weit zurück,
man überhaupt die päpstlichen Rechte in Hinsicht der Stadt
und des Kirchenstaats in Frage zog, und sich in historische
rsuchungen hierüber einliess. Erst zu Ende des 12. Jahrhun-
s, behauptete man auf kaiserlicher Seite, haben sich die Päpste
Stadt Rom und das sie umgebende Gebiet durch die Gunst der
verhältnisse zugeeignet. Ein anderer Streit des Kaisers Joseph
dem Papste betraf das sogenannte Recht der ersten Bitte (*jus*
iarum oder *primariarum precum*), vermöge dessen der Kaiser
nach seinem Regierungsantritt zuerst erledigten Stellen in
schen Stiftern und Klöstern besetzen durfte. Der Papst sprach
Recht dem Kaiser ab, indem er sich auf das mit dem Kaiser
drich III. im 15. Jahrhundert geschlossene Concordat berief,
ı welchem es nicht ohne einen vom Papste hiezu erhaltenen
lt ausgeübt werden durfte. Auch über diese Streitsache wur-
gelehrte Schriften gewechselt. Man suchte den Streit durch
n Vergleich beizulegen, in welchem der Papst seine Ansprüche
igstens zum Theil durchsetzte. Joseph, nicht unwürdig
e dieses berühmten Kaisernamens zu sein, starb, zum Glücke für
Papst, schon im Jahr 1711, ehe er noch, wozu es ihm nicht an
h und Lust zu fehlen schien, in seinen Streitigkeiten mit dem
ste weiter geführt wurde.

Mit dem Herzoge Victor Amadeus von Savoyen hatte Papst
nens schon seit dem Jahr 1701 mehrere Zwistigkeiten gehabt,
im Jahr 1715, nachdem der Herzog durch den Frieden zu
cht König von Sicilien geworden war, ein neuer merkwürdi-
r Streit über der sogenannten sicilianischen Monarchie ent-
d, d. h. über die Rechte einer geistlichen Gerichtsbarkeit,
che die Könige von Sicilien nach altem Herkommen durch einen

königlichen Gerichtshof ausübten. Anlass dazu gab ein Sack Erbsen, welchen der Bischof von Lipari zu Palermo verkaufen liess. Da man nicht wusste, dass es bischöfliche Erbsen waren, so forderte man dafür die gewöhnliche Abgabe. Der Bischof, der es auf Streit abgesehen hatte, sprach nicht nur über die Diener, die die Abgabe einziehen wollten, und die Obrigkeit von Palermo, sondern als die Sache vor den Gerichtshof der sicilianischen Monarchie kam, auch über diesen den Bann aus, und flüchtete sich hierauf nach Rom. Den sicilianischen Bischöfen war das weltliche Gericht der sicilianischen Monarchie längst verhasst, es nahmen daher viele die Partei des Bischofs von Lipari, und der Papst konnte nicht umhin, so eifrige Vertheidiger der nur dem römischen Stuhl zustehenden geistlichen Gerichtsbarkeit kräftig zu unterstützen. Er belegte mehrere Städte in Sicilien mit dem Interdict, und vernichtete in einer Bulle noch vom Jahr 1715 alle Rechte, die die Könige von Sicilien bisher im Namen der sicilianischen Monarchie ausgeübt hatten. Diess hatte jedoch nur die Folge, dass beinahe alle Geistlichen, namentlich auch die Jesuiten, die Aufruhr erregen wollten, aus Sicilien verjagt wurden, und der Papst, da alles nach Rom sich wandte, so viele Gäste bekam, dass sie ihm bald sehr zur Last wurden, und der Erbsenhandel ihm theuer zu stehen kam. Erst im Jahr 1720, als Sicilien an Oesterreich, an den Kaiser Karl VI. kam, durften die vertriebenen Geistlichen wieder zurückkehren, und die Sache ruhte nun. Ueberhaupt liess Clemens, wie er in diesen und andern minder erheblichen Streitigkeiten deutlich genug zu erkennen gab, keine Gelegenheit unbenützt, wo er altpäpstliche Anmaassungen erneuern, in der vollen Bedeutung seiner Würde auftreten, und zur Erweiterung der katholischen Kirche besonders auf Kosten der protestantischen irgend etwas versuchen konnte. Der Erfolg war, wie er unter den damaligen Zeitverhältnissen nicht anders sein konnte, beinahe durchaus gewinnlos, doch durfte er zufrieden sein, wenn solche Anmaassungen nur keine nachtheiligeren Folgen hatten. Wie er in seiner Handlungsweise überhaupt die Päpste des Mittelalters vor Augen hatte (sein nächstes Vorbild scheint jedoch der stolze und grausame Pius V. gewesen zu sein, welchen er heilig sprach), so nahm er sich eine löblichere Sitte des Alterthums darin zum Muster, dass er an Festen bisweilen predigte, was ganz ungewöhnlich und vielleicht seit tausend Jahren

eit Gregor I. ebenso unerhört war, als die Heiligsprechung eines 'apstes, deren erstes Beispiel Gregor der Grosse als Heiliger ist. Jebrigens liess er sich so selten hören (in 17 Jahren hielt er 28, in er Sammlung seiner Schriften noch vorhandene, Homilieen in der 'eterskirche), dass auch diess mehr nur aus päpstlicher Eitelkeit ;eschehen zu sein scheint. Ein schlimmes Vermächtniss machte r seiner Kirche und seinen Nachfolgern mit der im Jahr 1713 'on ihm erlassenen Bulle *Unigenitus*, der Ursache eines fünfigjährigen Streits, wovon an einem andern Orte die Rede sein vird.

Innocenz XIII. hatte während seiner kurzen Regierung von 1721—1724 nur mit den Streitsachen zu thun, die ihm sein Vorgänger zurückgelassen hatte, nicht blos mit den Unruhen, die die Constitution *Unigenitus* erregte, und der chinesischen Missionssache, sondern hauptsächlich auch mit der neapolitanischen Angelegenheit. Clemens XI. hatte sich zwischen den beiden Bewerbern um das Königreich Neapel noch nicht entschieden, Innocenz aber ertheilte im Jahr 1722 dem Kaiser Karl VI. feierlich die Belehnung, die der Papst noch immer nach altem Recht ausübte, und jährlich durch einen Zelter und einen Lehenszins von seinem Lehensträger anerkennen liess. Da nach einer alten, noch aus der Zeit der Hohenstaufen herrührenden, Bedingung das Königreich Neapel mit dem deutschen Kaiserthum nicht verbunden sein sollte, so sprach er davon zugleich Kaiser Karl VI. frei. Philipp V. dagegen gab seine Ansprüche und die Hoffnung, Neapel wieder mit Sicilien zu vereinigen, nicht auf.

Der folgende Papst Benedict XIII. (1724—1730) war so sehr Mönch, dass er auch als Papst mit mönchischer Strenge und Armseligkeit lebte, und diese hohe Würde, zu welcher er gegen seinen Willen erhoben wurde, und für welche er auch keineswegs taugte, nur aus mönchischem Gehorsam gegen den General seines Ordens, der Dominikaner, sich gefallen liess. Am meisten lag ihm daran, unter den Geistlichen eine strengere Sittenzucht einzuführen. In dieser Absicht war eine seiner ersten päpstlichen Handlungen ein Verbot gegen die Perrücken, die bei den katholischen Geistlichen besonders desswegen ein höchst anstössiges Zeichen der Zeit waren, weil sie die Tonsur verbargen, und insofern das Geständniss zu enthalten schienen, man schäme sich des geistlichen Stan-

des. Schon Innocenz XII. hatte sie untersagt, und zugleich auf das Tabackschnupfen in der Kirche den Bann gesetzt. Das letztere erlaubte sich Benedict XIII. wieder aufzuheben, da er bei aller mönchischen Enthaltsamkeit doch ein Freund des Tabackschnupfens war. Man sieht, wie Papstthum und Mönchthum mit dem Geiste der Zeit fortrücken! Für andere Verbesserungen beim Clerus und Cultus, die ihm nöthig schienen, hielt er im Jubeljahr 1725 eine lateranensische Synode, die jedoch nur wenig zu bedeuten hatte, da man dem Papst vorstellte, wie bedenklich es nach allem Vorangegangenen sei, die Fehler und Gebrechen der Kirche öffentlich zur Schau zu tragen. Die 104 Beschlüsse der Synode betreffen grösstentheils kleinliche Gegenstände, hauptsächlich die Sorgfalt und Ordnung bei den gottesdienstlichen Gebräuchen, den Anstand in der Kleidung u. a. Doch enthielten sie auch ernstere Verordnungen, indem sie den Bischöfen genaue Visitationen ihrer Kirche und fleissiges Predigen, den Pfarrern und Volkslehrern Sorge für den Jugendunterricht und gemeinnützige Vorträge, den Laien ein würdiges Verhalten nicht blos bei der Messe an Sonn- und Festtagen, sondern überhaupt empfahlen. Zum Regieren fehlte es dem mönchischen Papst gänzlich an Staatsklugheit und Weltkenntniss. Er überliess daher die Regierungsgeschäfte dem Cardinal Nikol. Coscia, welchen er schon als Knaben zu sich genommen, und nun zu den höchsten Würden erhoben hatte, obgleich der heuchlerische, ausschweifende Mann, der nur sich und seine Clienten zu bereichern suchte und mit allen Würden und Aemtern Handel trieb, das Vertrauen des Papstes, dem er sich unentbehrlich gemacht hatte, so wenig verdiente, dass man den Papst mit dem heiligen Grab in den Händen der Unglaubigen verglich. Auch Benedict hatte mehrere ältere Streitsachen als Erbschaft seiner Vorgänger übernommen: Die wichtigste derselben, die die sicilianische Monarchie betraf, legte endlich Benedict auf Coscia's Rath im Jahr 1728 durch eine Bulle bei, in welcher er dem Kaiser Karl VI. als König von Neapel gestattete, alle kirchlichen Angelegenheiten, mit Ausnahme der dem römischen Stuhl vorbehaltenen, in Sicilien selbst untersuchen zu lassen, und zwar in erster Instanz von den Bischöfen, in zweiter von den Metropolitanen, in dritter von dem Richter, welchen der König mit Genehmigung des Papstes aufstellen würde, nur müsse derselbe immer eine geistliche Würde bekleiden und Doctor des

kanonischen Rechts sein. Diess und anderes wurde in einer pragmatischen Sanction förmlich bestimmt.

Hatte Clemens XI. sich der That nach als einen Anhänger des hildebrandischen Systems gezeigt, so sprach dagegen Benedict XIII. auf andere Weise seine Verehrung gegen Gregor VII., das noch jetzt den Päpsten vorschwebende Ideal aus. Gregor VII. hatten die Benedictiner, deren Ordensbruder er war, längst schon als Heiligen verehrt, Paul V. hatte ihm auch schon einen Fasttag (den 25. Mai) bestimmt, es fehlte nur noch die feierliche Canonisation, die Begehung seines Andenkens in der ganzen Kirche durch eine eigene Legende. Dazu schien nun dem Papst, der die Welt so gut kannte, gerade die rechte Zeit zu sein, und er schrieb daher im Jahr 1729 ein *Officium* oder eine *Legenda Gregorii VII.* für die ganze römische Kirche aus. Zu seinem Erstaunen erfuhr er jedoch, dass die in derselben besonders hervorgehobenen Verdienste, die sich Gregor als tapferer und unerschrockener Kämpfer gegen die gottlosen Anschläge Heinrich's IV. erworben, nicht so allgemein anerkannt wurden, wie er sich vorstellte. Es schien doch gar zu dreist, einen Papst nicht blos wegen seiner Wunder, sondern hauptsächlich desswegen zu canonisiren, weil er einen Kaiser von Kirche und Reich ausgeschlossen und seine Unterthanen vom Eide der Treue losgesprochen habe. Von einem solchen Heiligen wollte man in Deutschland und Neapel, in Frankreich und Venedig nichts wissen, und der Papst konnte sich, indem er für gut fand, von seinem Vorhaben abzustehen, daraus die Folgerung ziehen, dass sich auch das päpstliche Canonisationsrecht nach dem Geist der Zeit richten müsse. Als er in demselben Jahr 1729 den Brückenpatron Nepomuk canonisirte, hatte niemand etwas dagegen, vielmehr gereichte es sowohl dem Kaiser Karl VI., der durch die Gunst des neuen Heiligen einen Thronerben zu erhalten hoffte, als auch den Böhmen, deren Landsmann er war (K.G. III. S. 534), zu grosser Freude, Gregor VII. aber blieb nur Märtyrer oder Confessor.

Solche Erfahrungen machte Benedict noch mehrere, wie z. B. in der Streitigkeit, in welcher der kleine Canton Luzern dem Papste eine Entschlossenheit entgegensetzte, aus welcher dieser wohl sehen konnte, es sei besser zu rechter Zeit nachzugeben, als mit dem päpstlichen Bannstrahl zu kommen. Es war schmerzlich, durch Beispiele dieser Art an den Verlust erinnert zu werden, welchen

die päpstliche Macht durch die Umänderung der Zeit erlitten hatte, aber noch verhasster musste es den Päpsten sein, wenn Schriftsteller durch Schriften das grosse Publikum darüber zu belehren und die schwachen Seiten des päpstlichen Systems durch historische Nachweisungen aufzudecken suchten. Diess that damals namentlich Peter Giannone in seiner bürgerlichen Geschichte des Königreichs Neapel, in welcher er vielfache Gelegenheit hatte, die Grundlosigkeit päpstlicher Rechte und Ansprüche zu zeigen. Darum wurde aber auch seine Geschichte in Rom verboten und im Jahr 1726 verbrannt, und er selbst war in Neapel nicht mehr sicher.

Auch Clemens XII. (1730—40), der sich übrigens von seinem mönchischen Vorgänger als Weltmann und Freund der Kunst und Pracht unterschied, hatte von den Streitigkeiten, in welche er verwickelt wurde, nur Nachtheil. Am meisten kränkte ihn die Hintansetzung seiner Ansprüche auf die Herzogthümer Parma und Piacenza. Zwischen dem Kaiser, Frankreich, England und Holland war schon seit dem Jahr 1718 beschlossen, dass sie beim Aussterben des männlichen Stamms aus dem päpstlichen Hause Farnese an einen spanischen Prinzen kommen sollten. Als der Herzog Anton, der Letzte jenes Stammes, im Jahr 1731 gestorben war, sprach sie zwar Clemens als erledigte päpstliche Lehen an, konnte aber durch seine Banndrohung nicht hindern, dass der Kaiser im Jahr 1735 sie als Lehen des römischen Reichs in Besitz nahm. Wie gerne er den Schaden, welchen die Reformation der römischen Kirche gebracht hat, wieder gut gemacht hätte, zeigte er auf eine merkwürdige Weise aus Veranlassung des Uebergangs des Kurfürsten von Sachsen zur katholischen Kirche. Das Haupthinderniss, warum dieser glänzende Vorgang bisher weder bei den Unterthanen noch besonders bei den übrigen Fürsten des sächsischen Hauses Nachahmung gefunden, schien sich seinem wiederholten Nachdenken darin ergeben zu haben, dass die Fürsten die von ihren ketzerischen Vorfahren eingezogenen Kirchengüter nicht mehr herausgeben wollen, weil sie dann nicht mehr so gemächlich leben könnten. Mit grossmüthiger Güte erklärte er daher in einer feierlichen Bulle im Jahr 1732, dass es ihm, um das Heil so vieler Seelen zu fördern, auf die zeitlichen Güter der Kirche nicht ankomme. Die Fürsten sollen alles Gute, was sie bisher davon genossen, auch ferner geniessen, wenn sie nur mit ihren Unterthanen katholisch

werden. Das versicherte der Papst aus reiner Sorge für das wahre und ewige Wohl Sachsens zu thun, das ihm besonders am Herzen liege, desselben Landes, in welchem in der neuern Zeit die Ketzerei ausgebrochen, und von welchem aus sie sich verbreitet habe. Dem Kurfürsten von Sachsen schickte der Papst die Bulle mit einem Breve, in welchem er noch besonders ausdrückte, wie sehr er in dieser wichtigen Angelegenheit sein Vertrauen auf ihn setze. Alles diess erschien gedruckt in Rom im J. 1732. Man scheint am päpstlichen Hof keinen Begriff davon gehabt zu haben, wie sehr man sich durch eine solche Unkunde aller Verhältnisse und durch solche Anerbietungen nur lächerlich und verächtlich machte.

Benedict XIV. (1740—58) wird für den gelehrtesten unter den Päpsten gehalten, vorzüglich in dem kanonischen Recht, den Kirchengebräuchen, den Antiquitäten. Auch als Papst suchte er gelehrte Studien zu befördern, und errichtete in dieser Absicht eine gelehrte Gesellschaft unter dem Namen einer Akademie der Kirchengeschichte. Die geschätzteste unter seinen in 12 Foliobänden herausgegebenen Schriften sind seine vier Bücher: De servorum Dei beatificatione et beatorum canonisatione. Er war als Cardinal Mitglied der Congregationen der heiligen Gebräuche und namentlich auch mit dem Geschäft der Heiligsprechung beauftragt. Den Geist seiner Gelehrsamkeit kann man schon daraus hinlänglich beurtheilen, dass er seinen mühevollen Fleiss gerade auf diesen Gegenstand verwandte. Als Papst war er friedliebender, nachgiebiger, fügsamer gegen die Anforderungen der Zeit, als sonst Päpste zu sein pflegen. Er gab sich alle Mühe, entstandene Streitigkeiten auf dem Wege der Milde beizulegen, doch gelang ihm diess nicht immer nach Wunsch, wie z. B. als die Republik Venedig im Jahr 1754 anordnete, dass künftig keine Bullen, Breven, Citationen und andere auswärts gegebenen Befehle vollzogen werden, ohne zuvor von der Regierung genehmigt worden zu sein. Er machte sehr dringende und rührende Gegenvorstellungen, konnte aber die Republik zu keiner Aenderung ihres Beschlusses bewegen. Mit Friedrich dem Grossen kam er in Berührung, als dieser in dem von ihm eroberten Schlesien die kirchlichen Angelegenheiten nach seinem Willen anordnete und den Bischof von Breslau als einen Generalvikar aufstellte, an welchen die Katholiken in seinen sämmtlichen Staaten, ohne Rücksicht auf den Papst, in ihren kirchlichen Angelegenhei-

ten sich wenden sollten. Benedict's Widerspruch dagegen war vergeblich. Die Abschaffung mancher Feiertage könnte ein Beweis freierer Denkart scheinen, doch gab er hierin nur dem Wunsche mehrerer Fürsten und Bischöfe nach. Namentlich wünschte die Kaiserin Maria Theresia eine Verminderung der Feiertage für ihre Erbstaaten, in der Ueberzeugung, das Beste der Religion durch Beschränkung des Müssiggangs und Wohllebens, wozu solche Tage Anlass geben, zu befördern. Es wollte sich aber nicht blos das Volk die Abschaffung von Feiertagen nicht gefallen lassen, sondern es kamen darüber auch berühmte Gelehrte in Streit. Der gelehrte Muratori vertheidigte den Vorschlag der Abschaffung, der Cardinal Quirini war dagegen, weil er dieselbe für das Ansehen der ältern Kirche und der Päpste für bedenklich hielt. Benedict glaubte, der Papst habe in einer Sache, die nur kirchliche Gebräuche betreffe, das Recht, von den Anordnungen der Vorgänger nach dem Bedürfniss der Zeit abzugehen. Um jedoch dieses Recht so vorsichtig als möglich auszuüben, zog es Benedict vor, die Verminderung der Feiertage den Bischöfen selbst, die diess wünschen, zu überlassen, und dem apostolischen Stuhl nur die Einwilligung dazu vorzubehalten. Man wollte also lieber von der sonst geltend gemachten Gleichförmigkeit der römischen Kirche und den Rechten des päpstlichen Stuhls etwas nachlassen, als durch ein allgemeines Gesetz das Ansehen desselben in grössere Gefahr bringen. Sonst übrigens führte Benedict auch wieder neue Festtage ein, und die Abschaffung selbst bestand nur darin, dass zwar die Messe blieb, die Arbeit aber nicht mehr verboten war. So wurden in den kaiserlichen Erbstaaten ungefähr 24 Feiertage in Arbeitstage verwandelt.

Die beiden folgenden Päpste, Clemens XIII. (1758—1769) und Clemens XIV. (1769—1774), waren in ihren Grundsätzen sich nicht ebenso gleich, wie in ihren Namen. Clemens XIII. schien zwar dadurch, dass er sich die Aufhebung der zuvor genannten, für das päpstliche Ansehen so kränkenden Verordnung von der Republik Venedig als Gnade erbat (die ihm sodann auch die Republik, aus welcher er selbst abstammte, bewilligte), ein sehr nachgiebiges Benehmen anzukündigen, sonst aber liess er sich durch übereilten und unzeitigen Eifer für die Ehre des päpstlichen Stuhls und durch den Cardinal Torreggiani, der ihn selbst regierte, zu

Streitigkeiten mit mehreren Höfen verleiten, aus welchen er und seine Nachfolger sich nur mit Mühe wieder herauswinden konnten. Einen der unbesonnensten und bedenklichsten Schritte that er gegen den Herzog Ferdinand von Parma und Piacenza. Dieser hatte mehrere Verordnungen gegeben, um die wachsenden Reichthümer der Geistlichkeit zu beschränken. Sie sollte Vermächtnisse nur bis zu einer gewissen Summe annehmen dürfen, die, welche in den Mönchsstand treten, sollten allen ihren übrigen Rechten (dem Erbschaftsrecht) entsagen, und künftig alle Güter, die in den Händen der Laien steuerbar waren, ebenso auch in den Händen der Geistlichkeit steuerbar sein. Für die hieraus entstehenden Streitigkeiten wurde ein Gerichtshof eingesetzt, und zugleich das Verbot gegeben, Processe ohne landesherrliche Erlaubniss auswärts zu führen, und Befehle des Papstes ohne Prüfung und Genehmigung der Regierung bekannt zu machen. Der Papst sah darin die willkürlichsten Eingriffe in die Rechte der Kirche, und glaubte, einen Fürsten, wie der Herzog von Parma war, um so weniger schonen zu dürfen. Allein er bekam es nun mit dem ganzen bourbonischen Hause, zu welchem Herzog Ferdinand gehörte, zu thun, und die Höfe von Frankreich, Spanien und Neapel, die mehreres längst so angeordnet hatten, erklärten sich gegen ihn. Die Drohung des Bannes, wofern jene Verordnungen nicht aufgehoben würden, hatte nur die Folge, dass sie bestätigt wurden. Frankreich besetzte sogar die Grafschaften Avignon und Venaissin und Neapel das Erzbisthum Benevent. Clemens XIII., der zu Anfang des Jahrs 1769 mitten unter dieser ungünstigen Verwicklung starb, überliess es seinem Nachfolger, durch klügeres Benehmen solche Fehler wieder gut zu machen.

Dazu hatte Clemens XIV. alle Eigenschaften, einer der achtungswürdigsten Päpste, an politischem Talent der ausgezeichnetste seit Sixtus V. Wie dieser regierte er mit einer Selbstständigkeit, bei welcher den Cardinälen beinahe kein Antheil an den Regierungsgeschäften blieb. Seine Politik bestund darin, dass er zwar häufige Unterredungen mit den Gesandten der auswärtigen Höfe hatte, sich aber niemals unmittelbar in die Hauptsache der Streitigkeiten einliess, diese vielmehr auf dem Wege eines vertraulicheren Briefwechsels mit den Monarchen beizulegen suchte. So gelang es ihm, ein besseres Verhältniss mit den auswärtigen Höfen

wiederherzustellen. In Portugal, wo im Jahr 1760 im Zusammenhang mit dem Jesuitenstreit der päpstliche Nuntius sogar durch Dragoner aus dem Reiche geführt worden war, wurde im J. 1770 wieder ein päpstlicher Nuntius angenommen. In Ansehung Parma's musste er zwar seines Vorgängers übereiltes Breve auf glimpfliche Weise zurücknehmen, dafür söhnte ihn aber Parma mit den übrigen bourbonischen Höfen wieder aus, und Avignon und Benevent wurden im Jahr 1774 zurückgegeben. Die bekannteste und merkwürdigste Handlung dieses Papstes ist die im Jahr 1773 endlich erfolgte Aufhebung des Jesuitenordens, wovon an einem andern Orte noch die Rede sein wird. Schon lange war diess eine sehr wichtige Angelegenheit, um welche es sich zwischen dem päpstlichen Hof und mehreren auswärtigen Höfen handelte, und gerade bei Clemens XIV. Erhebung auf den päpstlichen Stuhl stand die Sache auf der äussersten Spitze. Im Conclave kämpften beide Parteien, die der Höfe und der Jesuiten, lange mit einander, bis endlich der Cardinal Bernis durch das Ansehen des französischen Hofes die Entscheidung gab, und der Cardinal Ganganelli, der vorzüglich das Vertrauen der Höfe besass, als Clemens XIV. zum Papste gewählt wurde. So musste er wohl noch den bedenklichen Schritt thun, den man nicht nur, wenn auch ohne Grund, für die Ursache seines Todes hielt, sondern der auch ein um so wichtigeres Moment für das öffentliche Urtheil über ihn war, da er überhaupt seinen eigenen, Wenigen bekannten, geheimnissvolleren Weg ging, und freier dachte und handelte, als man sonst im Vatikan gewohnt war. Bei allem Eifer für Verbesserungen konnte er doch die durch seinen Vorgänger in Unordnung gekommene Verwaltung des Kirchenstaats nicht völlig wiederherstellen.

2. Das Papstthum im Kampfe mit dem modernen Staat zur Zeit Josephs II. und mit der französischen Revolution. Pius VI. (1777—1799).

Je allgemeiner und beharrlicher das politische Streben der grössern und kleinern Staaten besonders seit der Mitte des 18. Jahrhunderts dahin ging, die landesherrlichen Rechte in dem weitesten Umfange geltend zu machen, sich gleichförmiger abzurunden, und von aussen kommende Ansprüche und Eingriffe abzuschneiden, desto nachtheiliger musste diess auf das Papstthum zurückwirken, und

Päpste, welche die politischen Verhältnisse und den Geist der Zeit am besten verstanden, glaubten nur durch kluge Nachgiebigkeit retten zu können, was noch zu retten war. Es bildete sich ein neues kirchliches System nach Grundsätzen, welche durch das politische Interesse der neuern Staaten bestimmt wurden, während von einer andern Seite zur weitern Entwicklung und Befestigung eben dieser Grundsätze auch das berühmte Werk des angeblichen Justinus Febronius *de statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis*, das zuerst im Jahr 1763 erschien, sehr vieles beitrug. Je mehr aber die Macht und Bedeutung, die das Papstthum noch haben sollte, von dem politischen System der neuern Staaten abhing, desto grösser musste der Einfluss sein, welchen die erschütternden Bewegungen, die in der neueren Zeit in mehreren Staaten entstunden, auf dasselbe äusserten. Diese Erfahrung zu machen, und das Papstthum überhaupt durch die unserer Zeit eigene, theils reformatorische, theils revolutionäre, das Alte theils umgestaltende, theils umstürzende Tendenz immer mehr bis zur äussersten Gefahr bedroht zu sehen, das war schon dem nächsten Papste vorbehalten, Pius VI., der im Jahr 1774 auf dem päpstlichen Stuhle folgte und denselben bis zum Schlusse des unter so grossen Stürmen endenden Jahrhunderts inne hatte. Im grossen Contrast mit der Katastrophe, in welcher er endete, schien sich in ihm das Papstthum, seiner äussern Erscheinung nach, noch recht absichtlich in seinem vollen Glanze zeigen zu wollen. Er, der selbst einer der schönsten Männer seiner Zeit war, und selbst auf den Eindruck seiner Gestalt und Persönlichkeit viel Vertrauen setzte, liess sich auch gerne von dem Schimmer seiner Würde umstrahlen, er versäumte keine Gelegenheit, feierliche Aufzüge, wie man sie schon lange nicht mehr in Rom gesehen hatte, zu veranstalten, beging das je nach 25 Jahren wiederkehrende Jubeljahr, durch welches er sogleich im ersten Jahr auf dem päpstlichen Stuhle begrüsst wurde, mit besonderer Pracht, und unternahm eine Reihe von Anstalten, die ebensosehr das Andenken seines Namens verewigen, als das Papstthum in seiner Grösse und gemeinnützigen Wirksamkeit zeigen sollten, wie z. B. die Anlegung des *Museo Pio-Clementino*, einer schon von seinem Vorgänger begonnenen Sammlung der trefflichsten Kunstwerke des Alterthums in einem im Vatikan dazu eingerichteten prachtvollen Gebäude, die Austrocknung der pontinischen Sümpfe, die Herstel-

lung der *Via Appia*, die man nun auch die *Via Pia* nannte. Alles diess verherrlichte ihn und das Papstthum, das er repräsentirte. Aber das in der Reihe der Jahrhunderte, im Strome der Zeit schon an so vielen Klippen leck gewordene Schifflein Petri durch so gewaltige Stürme, wie noch kein Papst erlebt hatte, durch die Brandungen der französischen Revolution glücklich hindurchzusteuern, war eine Aufgabe, die über seine Kräfte ging, wie sie überhaupt auch über die Kräfte eines noch so talentvollen und staatsklugen Papstes gegangen wäre. Sie macht die zweite Hauptreihe der Ereignisse aus, die in die lange Zeit seiner Regierung fallen. Die erste begreift diejenigen in sich, die sich auf die von Kaiser Joseph II. begonnenen Reformen beziehen.

Vorangingen Streitigkeiten mit Neapel und einigen kleinern Staaten, in welchen sich schon der neue Geist der überall gleichmässig erregten Zeit wahrnehmen liess. Neapel suchte sich dem Lehensverhältniss, in welchem es zum Papste stand, immer mehr zu entziehen, und wollte sein Kirchenwesen nach eigener freier Willkür ordnen. Diess verursachte seit Pius VI. Regierungsantritt und schon vor demselben vielfache Reibungen, während welcher immer mehrere Klöster aufgehoben, Vermächtnisse an Klöster und geistliche Stiftungen verboten, alle geistlichen Orden für unabhängig von Rom erklärt, die Inquisition abgeschafft, die königliche Ernennung der Bischöfe auf alle Bisthümer ausgedehnt, Ablass von Rom zu holen untersagt und noch andere für das päpstliche Ansehen kränkende Schritte gethan wurden. Endlich kam es im Jahr 1790 zu einem Vergleich, nach welchem der König von Neapel nun nicht mehr Vasall des Papstes sein, den Zelter, das jährliche Zeichen der Lehenspflichtigkeit, nicht mehr senden, aber bei seiner Thronbesteigung eine halbe Million Ducaten als ein dem Apostel Petrus dargebrachtes Opfer bezahlen sollte, der Papst zu den Bisthümern einen von drei Vorgeschlagenen ernennen durfte. Auf der andern Seite des Kirchenstaats gab der Grossherzog Leopold von Toscana seit dem Jahr 1775 mehrere Verordnungen, die nicht blos den Zweck hatten, die landesherrlichen Rechte gegen die päpstlichen Ansprüche zu sichern, sondern auch das Religionswesen zu verbessern, und besonders für Klöster und Mönche eine neue zweckmässigere Einrichtung einzuführen. Schon hierüber entstand eine Spannung zwischen dem Grossherzog und dem Papst, gleich-

wohl verfolgte jener einen noch weiter gehenden Plan zur Verbesserung des Religionswesens, welchen er hauptsächlich durch den Bischof Scipio Ricci von Pistoja auszuführen suchte, und im Anfange des Jahrs 1786 in einem Circular von 57 Artikeln den Bischöfen zum Gutachten vorlegte. Der Bischof von Pistoja hielt hierauf mit seinem Sprengel eine Synode, auf welcher unter Voraussetzung jener 57 Artikel nicht blos die vier Artikel der gallicanischen Kirche angenommen, sondern auch folgende Grundsätze aufgestellt wurden: Selbst die allgemeine Kirche habe kein Recht, neue Lehrsätze der Glaubens- und Sittenlehre einzuführen, sondern nur die Verbindlichkeit, die von Christus und den Aposteln ihr anvertrauten Wahrheiten in ihrer ursprünglichen Reinheit zu erhalten, sie dürfe ihre blos geistliche Gewalt niemals über das, was nicht zur Lehre gehöre, ausdehnen, niemals durch Zwangsmittel erzwingen, was blos von der Ueberzeugung und dem Herzen abhängen muss. Ebenso protestantisch sprach sie sich über Gottesdienst, Mönchsthum, Busse, Indulgenzen, kanonische Strafen, den Schatz überverdienstlicher Werke u. a. aus. Allein beinahe alle übrigen Bischöfe und namentlich die drei Erzbischöfe widersetzten sich nicht blos in ihrem Gutachten, sondern auch auf der Generalsynode zu Florenz, die Leopold gleichwohl im Jahr 1787 hielt, nachdrücklich allen diesen Neuerungen, zu welchen der Landesfürst in Angelegenheiten, die nur vom Papst abhängen, gar nicht berechtigt sei. Die Grundsätze der Synode zu Pistoja konnten, ob sie gleich Leopold auch nach der ganz entgegengesetzten Synode zu Florenz den Geistlichen empfahl, nicht durchdringen.

Doch ungleich wichtiger und folgenreicher war, was in den österreichischen Staaten Leopold's Bruder, der berühmte Kaiser Joseph II. unternahm, dessen Regierung der deutsch-katholischen Kirche eine Epoche machende Anregung gab, obgleich auch er keineswegs so durchgreifen konnte, wie es eigentlich seine Absicht war. Was Joseph für die Religionsfreiheit seiner nicht-katholischen Unterthanen that, ein wesentlicher Theil seines grossen Verdienstes, wird an einem andern Orte erwähnt werden. Hier kommen für uns nur die Veränderungen in Betracht, die er in dem Zustand der katholischen Kirche seiner Staaten und in ihrem Verhältniss zum römischen Stuhl bewirkte. Seine Absicht war offenbar keine andere als diese: nicht blos jede Beschränkung der weltlichen Gerichts-

barkeit durch die geistliche zu entfernen, sondern überhaupt, sofern der Papst nicht in Hinsicht der Reinheit und Gleichförmigkeit der Lehre als Oberhaupt und als Einheit der Kirche betrachtet wurde, das Band, das die katholische Kirche seiner Staaten mit ihm verknüpfte, so viel möglich aufzulösen. Von welcher Ansicht über das Verhältniss von Kirche und Staat er dabei ausging, zeigte sich schon dadurch, dass er, weit entfernt für die neuen Maassregeln, die er einführte, die Bestätigung des Papstes nachzusuchen und sich in Unterhandlungen mit ihm einzulassen, die ihm noch ein gewisses Recht zuzugestehen schienen, sich überall nur auf seine landesherrlichen Rechte stützte. Diese in ihrem vollen Umfange festzustellen, war ebendesswegen auch der unmittelbare Zweck mehrerer seiner wichtigsten Verordnungen. Dahin gehört vor allem die wiederholt eingeschärfte Verordnung, dass alle päpstliche Bullen und Breven, und was sonst irgend eine Beziehung auf den Staat hat, ohne Genehmigung des Landesherrn nicht bekannt gemacht werden dürfe. Aus demselben Grunde wurde die Bulle *in coena Domini* auf's strengste verboten, und den neuerwählten Erzbischöfen und Bischöfen statt des bisherigen Vasallen-Eides nur das Gelübde des kanonischen Gehorsams im ursprünglichen Sinne gestattet. Ohne Erlaubniss des Landesherrn sollte keine in Rom ertheilte Würde angenommen werden dürfen, Unterthanen des Kaisers nicht in Rom studiren, Klöster kein Geld ausser Land senden, Mönche nur unter der Aufsicht ihrer Diöcesanbischöfe, nicht aber in Verbindung mit auswärtigen Obern stehen. Andere Verordnungen hatten vorzüglich die Absicht, die Kirche in das angemessene Verhältniss zum Staat zu setzen und ihren Instituten eine gemeinnützigere Bestimmung zu geben. Daher wurde für alle Klöster eine bestimmte Zahl von Mitgliedern festgesetzt, das Herumziehen der Mönche verboten, die Aufhebung aller Orden befohlen, die sich nicht mit der Seelsorge und dem Schulwesen beschäftigen, und mit ihren Gütern ein grosser Religions- und Schulfond gestiftet, aus welchem viele neue Pfarreien und Schulen errichtet wurden. Für diese wurden Seminarien gegründet, und eine strenge Prüfung der anzustellenden Pfarrer angeordnet. So wohlthätig alle diese von Joseph gleich im Anfange seiner Regierung gemachten Anordnungen und Einrichtungen waren, so gross war auch der Anstoss, welchen schon die Geistlichkeit in den Staaten des Kaisers

aran nahm. In Rom aber brachten sie den Papst auf den eigenen edanken, selbst nach Wien zu reisen. Er sah wohl, dass offener Viderstand vergeblich sei, aber er setzte seine Hoffnung noch auf en unmittelbaren Eindruck seiner Person. Der Kaiser empfing zwar en Papst, als er im Jahr 1782 nach Wien kam, mit aller Aufmerkımkeit und Pracht, liess sich aber mit ihm in keine weitere Beprechung über die kirchlichen Angelegenheiten ein, sondern veries alles, was sich darauf bezog, an seinen Minister, den Fürsten aunitz, der schon unter der Kaiserin Maria Theresia auf Unabhänigkeit der Staatsgewalt von der Kirche hinarbeitete, und jetzt den aiser Joseph kräftig unterstützte. Ausser einigen unbedeutenden Iilderungen in Nebensachen wurde in der Hauptsache selbst nichts achgegeben, und der Papst kehrte ziemlich unbefriedigt von Wien ach Rom zurück, ausser dass er in München, über welche Stadt r seinen Weg nahm, bei dem Kurfürsten von Pfalzbaiern, Karl heodor, einigen Ersatz für das fand, was er bei Joseph nicht ereicht hatte. Der Kaiser fuhr nach der Abreise des Papstes in einen begonnenen Reformen rasch fort, und schien nun sogar, ls über die Ausdehnung der landesherrlichen Rechte des Kaisers ı seinen italienischen Staaten, namentlich in dem Erzbisthum Mailnd, der Streit mit dem Papst heftiger zu werden drohte, entschlosen, sich ganz von dem römischen Stuhl loszusagen. Ehe er jeoch diesen letzten entscheidenden Schritt zu thun im Begriffe war, achte er im Jahr 1784 plötzlich eine Reise nach Rom, nicht soohl um den Besuch des Papstes zu erwiedern, als vielmehr in der bsicht, über seinen Plan einige vertraute Staatsmänner, den franısischen Gesandten, den Cardinal Bernis, und den spanischen Ritr Azara zu Rathe zu ziehen. Allein die bedenklichen Folgen, elche die Ausführung eines so kühnen Plans bei einem dazu noch icht gehörig reifen Volke sehr leicht haben konnte, worauf den aiser besonders der Ritter Azara aufmerksam machte, hielten ihn un auf immer davon zurück, und der Papst gewann nun weit ehr durch die Reise des Kaisers nach Rom, als er durch seine gene nach Wien gewonnen hatte. Der Kaiser, der gegen seine gentliche Absicht auf halbem Wege stehen blieb, gerieth nun in ne schwankende Handlungsweise, bei welcher der Papst sich in ner vortheilhafteren Stellung gegen ihn behaupten konnte.

Und doch geschahen jetzt von einer andern Seite Bewegungen

gegen den Papst, die dem Kaiser sehr erwünscht sein musste. Selbst die Häupter der deutschen Geistlichkeit, die drei rheinischen Erzbischöfe und der Erzbischof von Salzburg, vereinigten sich, um vom Papst alte Rechte zurückzufordern. Papst Pius bestimmte nach München, wo er auf seiner Reise eine so gute Aufnahme gefunden hatte, dass er die Stadt selbst das deutsche Rom nannte, einen neuen Nuntius, Cäsar Zoglio, der seinen bleibenden Sitz daselbst nehmen und für die pfalzbaierischen Länder mit denselben Facultäten oder Vollmachten versehen sein sollte, wie der ältere Nuntius zu Cöln. Die pfalzbaierischen Unterthanen sollten also künftig alle Dispensationen und geistlichen Bewilligungen, die bisher die Erzbischöfe ertheilten, von dem neuen Nuntius erhalten, der auf diese Weise einen sehr bedeutenden Theil der geistlichen Gerichtsbarkeit der Erzbischöfe an sich riss. Auf eine Beschwerde der Erzbischöfe erklärte ihnen Kaiser Joseph, dass er die Erzbischöfe und Bischöfe in den ihnen zukommenden Rechten beschützen werde, und die päpstlichen Nuntien nur als Abgesandte in politischen und in den dem Papste als Oberhaupt der Kirche unmittelbar vorbehaltenen Angelegenheiten angesehen wissen wolle. Jurisdiction und Judicatur werde er sie nicht ausüben lassen. Im Vertrauen auf den Beistand des Kaisers liessen nun die Erzbischöfe im Sommer des Jahrs 1786 durch ihre Abgeordnete in dem Bade zu Ems in der Nähe von Coblenz einen Congress eröffnen, dessen Resultat die sogenannte Emser Punktation war, die hauptsächlich folgendes festsetzte: der römische Papst bleibe zwar Oberaufseher und Primas der ganzen Kirche, der Mittelpunkt der Einheit, und sei von Gott mit der hiezu erforderlichen Jurisdiction versehen, allein ohne alle Vorzüge und Vorrechte, die mit jenem Primat in den ersten Jahrhunderten noch nicht verbunden gewesen, sondern aus den nachherigen isidorischen Decretalen zum offenbaren Nachtheil der Bischöfe geflossen seien. Diese können jetzt, wo die Unterschiebung und Falschheit jener Decretalen hinreichend erprobt und allgemein anerkannt sei, nicht in den Umfang der päpstlichen Jurisdiction gezogen werden, sondern gehören vielmehr in die Klasse der Eingriffe der römischen Curie, und die Bischöfe seien befugt, sich selbst in die eigene Ausübung der von Gott ihnen verliehenen Gewalt unter dem allerhöchsten Schutz seiner kaiserlichen Majestät wieder einzusetzen. Christus habe den Aposteln und ihren Nach-

olgern den Bischöfen eine unbeschränkte Gewalt zu binden und zu ösen gegeben, daher sollte allen Diöcesanen der Recurs nach Rom erboten sein, keine Exemtionen dürfen mehr stattfinden, die Klötergeistlichen keine Befehle von auswärtigen Generalen oder)bern annehmen. Ein Bischof könne vermöge der ihm von Gott erliehenen Gewalt Gesetze geben und dispensiren, Bullen, Breven ınd andere päpstliche Verfügungen haben ohne Annahme der Bichöfe keine Verbindlichkeit; die Nuntiaturen hören in Zukunft auf, ınd die Nuntien können nichts als päpstliche Gesandte sein. So ollte das Verhältniss der deutschen Kirche zur römischen in seine lteren Grenzen zurückgeführt werden. Der Kaiser nahm diese ihm ugesandten Bestimmungen mit Beifall auf, und die Erzbischöfe nachten sogleich den Anfang, die Rechte, die ihnen die Emser 'unktation gab, auszuüben, und in den bisher dem Papste vorbealtenen Fällen Dispensationen zu ertheilen. Als der päpstliche Iuntius zu Cöln in einem Circular die Dispensationen der Erzischöfe, da sie blos auf päpstlichen Indult gegeben werden können, velcher damals, wie überhaupt je nach fünf Jahren, abgelaufen war, ınd die in Folge derselben geschlossenen Ehen für ungültig erlärte, hob der Kaiser dieses Circular durch ein eigenes Decret örmlich auf. Aber so gut von der einen Seite alles eingeleitet chien, so sehr fehlte es auf einer andern an der gehörigen Vorbeeitung. Der Kaiser hatte den Erzbischöfen schon in seiner Erkläung auf ihre Beschwerde die kluge Erinnerung gegeben, sie solen, um die Eingriffe des päpstlichen Hofs mit Erfolg abzuwehren, ich mit den Suffragan- und exemten Bischöfen verständigen und ich ihrer Mitwirkung versichern. Allein diess wurde nicht befolgt, ınd das ganze Unternehmen der vier Erzbischöfe bekam so den Anschein, es sei ihnen bei der Befreiung der deutschen Kirche von len Eingriffen des Papstes nur um sich selbst, nicht aber um die Bischöfe zu thun. Aus demselben Interesse, das einst die Grundätze der pseudoisidorischen Decretalen emporgebracht hatte, stellen sich jetzt die deutschen Bischöfe ihren Erzbischöfen gegeniber auf die Seite des Papstes und der päpstlichen Nuntien. Namentich erklärten sich die Bischöfe von Freisingen und Speier gegen lie Beschlüsse der Erzbischöfe, weil sie ohne Zustimmung des geammten deutschen Reichs geschehen seien, und Rechte angreifen, n deren Besitzstand der Papst sei. Durften die Erzbischöfe auf den

Beistand des Kaisers vertrauen, so hatten dagegen die Bischöfe und Nuntien eine mächtige Stütze an dem pfalzbaierischen Hofe. Als die drei rheinischen Erzbischöfe allen ihnen untergeordneten Pfarrern auch in den pfalzbaierischen Ländern die Weisung gegeben hatten, das Circular des Cölner Nuntius zurückzuschicken, bedrohte die pfälzische Regierung zu Mannheim ihre Pfarrer mit der Einziehung ihrer Temporalien, wenn sie jene Weisung befolgen. Auf eine bemerkenswerthe Weise berief sich der pfalzbaierische Hof für die Rechte, welche er den päpstlichen Nuntien zugestand, auf dieselbe landesherrliche Gewalt, nach welcher der Kaiser in seinen Erbstaaten gehandelt, und seine Unterthanen von auswärtigem Einfluss unabhängig zu machen gesucht habe. Darum bestand nun auch, als der Kaiser die Sache wegen der Nuntiaturen im Jahr 1788 noch vor die Reichsversammlung brachte, der pfalzbaierische Hof durch seinen Gesandten auf dem Grundsatze, dass die Annahme der päpstlichen Nuntien ein unbestreitbares Recht der Landeshoheit sei. So gewann der Papst einen entschiedenen Sieg, und konnte die ganze Sache damit beschliessen, dass er in einer öffentlichen Erklärung im Jahr 1789 den vier Erzbischöfen ernstlich vorstellte, wie sehr sie sich durch solche Schritte verfehlt haben. Das so vielfach getheilte Interesse der Erzbischöfe und Bischöfe, des Kaisers und des Kurfürsten von Baiern, und dann auch die Collision der landesherrlichen und erzbischöflichen Rechte vereitelte Maassregeln, welche in Beziehung auf das Papstthum gewissermaassen eine Fortsetzung der Reformation zu werden schienen.

Welche grosse Hindernisse sich überhaupt in den katholischen Ländern allen Versuchen entgegensetzten, durch welche nicht blos ein freierer, sondern überhaupt ein besserer Zustand der Kirche herbeigeführt werden sollte, zeigte sich am auffallendsten in den österreichischen Niederlanden, als Joseph auch hier Einrichtungen, wie er sie in seinen übrigen Staaten getroffen hatte, einführen wollte. Der Aufhebung der bischöflichen Seminarien und der Errichtung eines Generalseminars zu Löwen und eines Filialseminars zu Luxemburg zur Bildung tüchtigerer Geistlichen im Jahr 1786 widersetzte sich besonders der Erzbischof von Mecheln, als Primas der Niederlande, und die Universität Löwen auf's hartnäckigste. Durch den Einfluss der Mönche und Geistlichen brach im Jahr 1789 ein Aufruhr aus, der bald so allgemein wurde, dass die kaiserlichen

Truppen sich zurückziehen mussten. Vergebens ermahnte der Papst selbst auf die Aufforderung des Kaisers die niederländischen Bischöfe zum Gehorsam gegen ihren Landesherrn; der Aufruhr drohte sich sogar in den österreichischen Staaten noch weiter zu verbreiten, als plötzlich Kaiser Joseph, im Jahr 1790, starb. Sein früher Tod vernichtete manches von dem Plane, welchen er mit edlem Eifer für das Gute verfolgte, aber es wirkte auch sehr vieles fort, und als er starb, hatte bereits eine Bewegung ihren Anfang genommen, die durch die heftigsten Erschütterungen Kirche und Staat aus allen ihren Fugen zu reissen drohte, und eine völlig neue Ordnung der Dinge schaffen zu wollen schien.

Kaum war durch die Gunst des Glücks und der Verhältnisse, die dem Papstthum so oft zur rechten Stunde erschien, die Gefahr abgewendet, die ihm vom katholischen Deutschland aus gedroht hatte, so musste derselbe Papst, Pius VI., von einer andern Seite einen weit bedenklicheren Sturm über Rom hereinbrechen sehen. Es war voraus zu erwarten, dass in einer Zeit, in welcher sich allgemein ein freieres Streben kund that, auch dasjenige Land nicht ruhig bleiben werde, das schon längst eine so freie Stellung gegen die Päpste behauptet, und seine gallicanische Kirchenfreiheit zum Schreckworte für sie gemacht hatte. Nun aber hieng eine völlige Umformung des kirchlichen Zustandes in Frankreich auf's engste mit der grossen Umwälzung des Staats, die in Frankreich seit dem Jahr 1789 ihren Anfang nahm, zusammen. An sich schon musste bei dem zwischen Kirche und Staat bestehenden Verhältniss eine Revolution des Staats auch eine Revolution der Kirche nach sich ziehen, aber es fanden auch noch besondere Ursachen statt, warum man sich die Kirche, ja selbst die Religion umzustürzen ebenso wenig scheute, als man in Ansehung des Staats dasselbe zu thun kein Bedenken trug. Die Hauptursache lag in dem ganzen sittlich-religiösen Zustand, in welchen die Nation durch so vieles Vorangegangene versetzt worden war, wie vor allem durch die Gewaltthätigkeit der Jesuitenherrschaft, durch welche das sittlich-religiöse Gefühl so oft auf eine so grelle Weise verletzt worden war, dass daraus nur Gleichgültigkeit gegen die Religion, eine über alles Heilige sich hinwegsetzende Freigeisterei, und eine gegen Kirche und Hierarchie feindselige Stimmung hervorgehen konnte. Kann man sich wundern, wenn bei einer von Natur lebendigen und reizbaren

Nation hieraus zuletzt eine offene Empörung gegen Kirche und Religion hervorbrach? In der That hat die französische Revolution eine Seite, die der deutschen Reformation sehr nahe verwandt ist, und uns dieselben Ursachen und Wirkungen zeigt, eine rücksichtslose Verachtung und Verhöhnung alles dessen, was als heilig und unverletzlich geachtet werden sollte, und darum auch eine Reaction, nur mit dem Unterschied, dass hier die Reaction alle Grenzen überschritt, die Fesseln nicht mit Ruhe und Mässigung, sondern mit der Wuth der Leidenschaft zerriss, und da von Anfang an das Politische das überwiegende Interesse hatte, so wurde das Religiöse demselben immer mehr untergeordnet, und nur vom Gesichtspunkt einer politischen Revolution aus behandelt. Es zeigte sich gleich beim Ausbruche der Revolution, wie wenig man in Ansehung der Kirche eine Ausnahme von demjenigen zu machen gesonnen war, was man vom politischen Gesichtspunkt für nothwendig erachtete. Wie sie überhaupt in dem Missverhältniss ihren Grund hatte, das unter den verschiedenen Ständen des Staats entstanden war und in der finanziellen Lage des Reichs am sichtbarsten wurde, so trat nicht blos der dritte Stand dem Adel, sondern auch die niedere Geistlichkeit der hohen entgegen, und die Nationalversammlung, die die königliche Verordnung vom 24. Januar 1789 zusammenrief, wurde sogleich so gebildet, dass die Repräsentanten der niederen Geistlichkeit das Uebergewicht erhielten. Darum wurden nun bei den Berathungen zur Herstellung der Finanzen des Reichs unter andern Beschlüssen sogleich auch folgende gefasst: dass die geistlichen Güter wie die übrigen versteuert, der Zehenten abgeschafft, die Abgaben der Pfarrer an die Bischöfe und alle Abgaben an den päpstlichen Stuhl aufgehoben sein sollten. Bald ging man, nachdem der erste Schritt geschehen war, weiter. Der Bischof von Autun, Karl Moriz von Talleyrand Perigord, trug selbst darauf an, dass alle geistlichen Güter zur Bezahlung der Nationalschuld verkauft werden, da das wahre Eigenthumsrecht nicht dem Clerus, sondern der Nation zukomme, welche die Einrichtungen, die der Gesellschaft keinen Nutzen bringen, aufheben könne. Im November des Jahrs 1789 wurde das gesammte Kirchengut förmlich für Nationalgut erklärt, und hierauf der Anfang gemacht, es dem Staate zur Verwaltung zu übergeben und zum Besten des Staats zu verkaufen. Der Clerus hörte eben damit als eigener Stand auf, und die nächste

Folge davon war, dass nicht nur ein jener Veränderung entsprechendes Besoldungs- und Pensionirungssystem für die kirchlichen Beamten, sondern auch eine ganz neue Verfassung der französischen Kirche eingeführt wurde. Die wichtigsten, im Jahr 1790 beschlossenen, Verordnungen waren: Es solle jedes der 83. Departements von Frankreich nur Einen Bischof haben, neben den Bischöfen eine kleine Zahl von Erzbischöfen beibehalten werden, an welche appellirt werden könne, dem Bischof solle zur Leitung seines Sprengels und des für jeden Sprengel bestimmten Seminars ein aus mehreren Gliedern bestehender Rath zur Seite stehen, Bischöfe und Pfarrer sollen von der Gemeinde gewählt werden. Eine auswärtige Auctorität solle in Kirchensachen ohne alle Ausnahme nicht anerkannt werden, dadurch jedoch der Glaubenseinheit und der Gemeinschaft mit dem sichtbaren Oberhaupt der Kirche kein Eintrag geschehen. Zuvor schon hatte die Nationalversammlung die Verbindlichkeit der Ordensgelübde aufgehoben und allen Ordensgeistlichen den Austritt freigegeben.

Eine so durchgreifende Veränderung des Kirchenwesens musste in Frankreich eine grosse Bewegung beim Volk und beim Clerus hervorbringen. Viele Prälaten erklärten sich nachdrücklich gegen das Recht der Nationalversammlung, der Kirche Gesetze zu geben und ihre Selbstständigkeit aufzuheben. Allein der Widerspruch reizte nur zu kühneren Schritten. Die Priester wurden in der Nationalversammlung als Anstifter eines Bürgerkriegs angeklagt, und da man nun von dem Könige die Bestätigung der neuen Constitution erhalten hatte, so wurde jetzt von allen Geistlichen, die nicht ausgeschlossen werden wollten, nach einer im Anfang des J. 1791 entworfenen Instruktion, ein Eid auf die Constitution verlangt. Am wenigsten konnte der Papst solchen Neuerungen gleichgültig zusehen. Er hatte gleich anfangs vor einem Schisma gewarnt, und erklärte nun, auf die Nachricht von der neuen Verfügung wegen des Priestereides, alle Geistliche, welche den Bürgereid in der von der Nationalversammlung vorgeschriebenen Form geleistet hätten, für suspendirt, wofern sie nicht innerhalb vierzig Tagen widerriefen. Diess erklärte Pius VI. im April des Jahrs 1791 in einem an sämmtliche Erzbischöfe, Bischöfe, Domcapitel, Geistliche und das französische Volk gerichteten Schreiben mit der Drohung des Banns, worauf sodann im Juli eine grosse päpstliche Bannbulle

gegen alle, welche nach der neuen Constitution als Geistliche gehandelt und den Eid geleistet hatten, folgte. Wie wenig dadurch und durch anderes, was Pius that, übrigens immer mit einer gewissen Mässigung und Milde, der Sturm der Revolution beschworen werden konnte, darf nicht erst gesagt werden. Die Bulle durfte nicht einmal öffentlich nach Frankreich gebracht werden. Ebenso ungehört blieb natürlich eine Protestation der deutschen Erzbischöfe und Bischöfe am Rhein, deren kirchliches Gebiet durch die Vollziehung der Beschlüsse der Nationalversammlung, durch Abreissung bedeutender Theile, Einsetzung neuer Bischöfe, starke Eingriffe erlitt. Wie durch alles, was geschah, ganz Frankreich zerrissen ward, so theilte sich nun auch die Geistlichkeit in geschworene und ungeschworene Priester. Mochten aber auch noch so viele vor dem Gedanken an einen völligen Bruch mit dem Papste noch erschrecken und zum Widerstande geneigt sein, der der Meinung nach patriotische, der That nach republikanische Geist, der die Nation ergriffen hatte, liess keine andere Bewegung aufkommen.

Die Revolution nahm nun, indem sie ihre bekannten Epochen in den Tagen der gesetzgebenden Versammlung und des Nationalconvents durchlief, immer mehr einen rein demokratischen, terroristischen, jacobinischen Charakter an, es erfolgten die Gräuelthaten und Mordscenen und alle jene furchtbaren Auftritte, in welchen nicht blos gegen eidscheue Priester gewüthet, sondern auch Priesterthum, Katholicismus, die Religion selbst in Eine Klasse mit dem verruchten Königthum gesetzt wurden. Alles, was im öffentlichen und bürgerlichen Leben an die Religion erinnerte, und von ihr Namen und Farbe hatte, sollte entfernt und zerstört werden, und alles eine völlig neue Gestalt erhalten. So wurden denn nicht blos die Kreuze und Bilder an den Wegen niedergerissen, der Gebrauch des Rosenkranzes abgeschafft, sondern es wurde nun auch ein neuer republikanischer Kalender, der mit 21. September 1792 anfing, im October 1793 eingeführt, und statt der Feier der Sonntage die Feier der Decaden der Monate. Endlich wurde die alles Schmucks, aller ihrer Lebenszeichen beraubte, als Feindin der Gleichheit und Freiheit öffentlich verhöhnte Religion vollends förmlich proscribirt, der Atheismus im Nationalconvent ausgesprochen, und am 10. November im Jahr 1793 in der Hauptkirche zu Paris, der Kirche Notre Dame, die christliche Religion feierlich aufgehoben,

und die genannte Kirche in einen Tempel der Vernunft umgeschaffen. Als Göttinnen der Vernunft fuhren nun öffentliche Buhldirnen im Triumphwagen einher, sie erhob man in den Tempeln auf die Altäre, ihnen sang man Hymnen, ihnen brannte man Weihrauch. Damals galt es als öffentliche Lehre in Frankreich, dass kein Gott und keine Vorsehung sei, und zum öffentlichen Bekenntniss der Ueberzeugung, dass es kein anderes Leben gebe, las man an allen Begräbnisstätten die Inschrift: der Tod ist ewiger Schlaf. Nachdem auch diese äusserste Verirrung eines zur Leidenschaft gereizten Volks, das, um nur alles Bestehende umzustürzen, auch bei der Religion keine Ausnahme machen zu dürfen glaubte, ihre Periode gehabt hatte, lenkte man zuerst dadurch wieder vom Atheismus zur Religion ein, dass nun selbst der bluttriefende Robespierre als Priester des Deismus auftrat, und am 7. Mai 1794, wenige Monate vor seinem Sturz, in einer Rede den Nationalconvent zu dem Beschluss bewog, es sollte künftig wieder ein höchstes Wesen und eine Unsterblichkeit der Seele von der französischen Nation geglaubt und ein Fest des höchsten Wesens gefeiert werden. Seitdem machte sich die Regierung weniger mit der Angelegenheit der Religion zu thun, man begnügte sich, die Priester und den Gottesdienst der strengsten Aufsicht zu unterwerfen, kein Priester, der die Anerkennung der Gesetze der Republik verweigere oder beschränke, sollte in einem öffentlichen oder Privathause Gottesdienst halten dürfen. Der Cultus aber lag darnieder, der Widerwille gegen Christenthum und Katholicismus (denn zwischen beiden unterschied man nicht) dauerte fort, und die Wiederherstellung desselben schien der neuen Verfassung des Staats gefährlich zu sein. Aus dieser Abneigung gegen den Katholicismus auf der einen und auf der andern Seite aus dem Bedürfniss einer gemeinsamen Religionsübung, das man doch nicht ganz verläugnen konnte, entstand ein öffentlicher Cultus der natürlichen Religion, die Gesellschaft, die unter dem Namen der Theophilanthropen noch im Jahr 1796 zusammentrat, vielen Beifall fand, und begünstigt vom Directorium, das dadurch dem Katholicismus entgegenwirken wollte, das Recht erhielt, die Kirchen mit den Anhängern des Katholicismus zu theilen. In Paris wurde dieser Cultus, der seine eigenen Gebräuche, Liturgieen und Lehrbücher hatte, nach und nach in zehen Kirchen ausgeübt, auch in den Provinzen fand er in vielen

Städten Eingang, in manchen unter Verfolgung der Katholiken. Doch verschwand das Interesse für diesen naturalistischen Cultus bald, und die Gesellschaft des Theophilanthropismus hatte ihr völliges Ende erreicht, als die Consuln im Jahr 1802 den Beschluss fassten, dass sich die Theophilanthropen nicht mehr in den Nationalgebäuden versammeln dürfen. In allen diesen religiösen Erscheinungen spricht sich, wenn wir sie mit den verwandten in England vergleichen, welche hier wie dort eine politische Revolution begleiteten, auf eine merkwürdige Weise der Unterschied des Nationalcharakters und der Zeiten aus. Uebrigens hatte doch die constitutionelle Geistlichkeit in Frankreich im Jahr 1797 zu Paris eine Nationalsynode unter der Leitung des Erzbischofs Lecoz von Rennes und des Bischofs Gregoire von Blois gehalten, um die Hebung des Schisma zu versuchen. Sie schrieb an den Papst, bezeugte ihm ihre Unterwürfigkeit, und suchte sich mit den Geistlichen, die ihre Aemter niedergelegt hatten, aber in Frankreich, weil sie sich den bürgerlichen Gesetzen unterwarfen, leben durften, zu vereinigen. Aber solche Bemühungen hatten bei der Gleichgültigkeit des Directoriums gegen Religion und Kirche keinen Erfolg.

Gegen alles diess, was damals in Frankreich vorging, waren freilich die Waffen des Vatikans längst unbrauchbar und stumpf geworden, und die Congregation von Cardinälen, die Pius im Jahr 1796 für die Kirchenangelegenheiten Frankreichs niedergesetzt hatte, bestand nur dem Namen nach. Aber bald rückte die Gefahr für den Papst weit näher heran. Nach den Siegen, durch welche die Franzosen im Jahr 1796 unter ihrem Oberfeldherrn Bonaparte in Italien schnell das entschiedene Uebergewicht gewannen, wandten sie sich im Jahr 1797 auch gegen den Kirchenstaat, und Pius musste mit Bonaparte im Februar 1797 den Frieden von Tolentino schliessen, in welchem er nicht blos auf die schon im Jahr 1791 mit Frankreich vereinigten Grafschaften Avignon und Venaissin, sondern auch auf die sogen. drei Legationen, Bologna, Ferrara und Romagna, ungefähr den dritten Theil seines Gebiets, Verzicht leistete. Ausserdem musste der Papst viele Millionen in Geld und Kostbarkeiten bezahlen, und die herrlichsten Denkmäler der alten Kunst und wichtigsten Handschriften hinwegnehmen lassen. Die Engelsburg wurde des letzten Restes ihres Schatzes, selbst die päpstliche dreifache Krone ihrer Edelsteine beraubt, und man

konnte sich nur damit noch trösten, dass die Religion wenigstens, d. h. die geistliche Gewalt des Papstes gerettet worden sei. Noch in demselben Jahr musste Pius die neugeschaffene cisalpinische Republik anerkennen, und es sehen, wie sich die französische Umformung des Kirchenwesens und der schwärmerische Freiheits- und Gleichheitsgeist in seiner Nähe immer weiter verbreitete. Endlich kam auch der härteste Schlag. Als in einem Aufstande in Rom, noch im Jahr 1797, der französiche General Duphot umgekommen war, wurde Rom von französischen Truppen besetzt, dem Papste angekündigt, dass nun sein Reich zu Ende sei, hierauf eine römische Republik ausgerufen und von Berthier die neue Freiheit feierlich in einer Rede auf dem Kapitol den grossen Römern der Vorzeit geweiht, Pius VI. aber, der altersschwache, achtzigjährige Greis, unter französischen Waffen zuerst in die Karthause bei Florenz geschleppt, und im Jahr 1799 nach Frankreich abgeführt, wo er noch in demselben Jahr, wenige Monate nachher, sein an Erfahrungen so reiches und so schwer bedrängtes Leben beschloss. In ihm schien das Oberhaupt der Kirche auf immer erloschen, und mit dem Ende des Jahrhunderts von selbst auch das Ende der alten Herrschaft gekommen. Dennoch wurde bald genug, da damals für die Sache des Papstes selbst Russen und Türken in Italien kämpften, in einem noch im Jahr 1799 zu Venedig von 35 Cardinälen gehaltenen Conclave der Kirche ein neues Haupt gegeben in dem Cardinal Chiaramonti, und Pius VI. ein zu ebenso ausserordentlichen Erfahrungen bestimmter Nachfolger in Pius VII., der noch einige Zeit in Venedig blieb, und im Juli 1800 seinen feierlichen Einzug in Rom hielt[1]).

3. Die Geschichte der katholischen Kirche in einzelnen Ländern.

In Deutschland machte zuerst das schon genannte, unter dem angenommenen Namen Justinus Febronius erschienene Werk *De statu ecclesiae* durch Aufstellung und Verbreitung freierer Grundsätze über das Verhältniss der Kirche zum Papstthum Epoche. Es wurden in demselben im Allgemeinen die Grundsätze, die hierüber schon die Synoden zu Konstanz und Basel behauptet hatten,

1) Fortsetzung Bd. V. Kirch. Gesch. d. 19. Jahrh. S. 28 ff.

in höherer Bedeutung weiter entwickelt, und die Freiheiten der gallicanischen Kirche der Kirche überhaupt zugeeignet. Das Papstthum sollte der Kirche untergeordnet und auf einen blossen Primat beschränkt sein, durch welchen die Kirche ein gemeinschaftliches Oberhaupt erhalte, das im Namen der Kirche die Oberaufsicht führe, aber ohne den übrigen Dienern der Kirche, den Landesregenten, besonders dem Kaiser und den allgemeinen Concilien ihre Rechte zu entziehen. Alles, was die Päpste sonst sich angemasst haben, stütze sich auf die Grundsätze der pseudoisidorischen Decretalen, deren Unächtheit längst allgemein anerkannt sei. Das Buch erregte bei seiner ersten Erscheinung im Jahr 1763 sogleich grosses Aufsehen, und verbreitete sich ungeachtet der päpstlichen Verdammungsurtheile und Unterdrückungsversuche schnell in mehrere auswärtige Länder. Als Verfasser desselben wurde bekannt der trier'sche Weihbischof Joh. Nicol. von Hontheim, einer der würdigsten Prälaten jener Zeit. Mit vieler Mühe brachte ihn sein Erzbischof, der dem Papste ergebene Kurfürst Clemens Wenzeslaus von Trier, zu einem sogenannten Widerruf, auf welchen dann die päpstliche Verzeihung folgte. Er sprach so sehr, nur mit grösserer Bestimmtheit und mit deutlicherer Entwicklung aus, was schon im Geiste der Zeit lag, und kam dem Streben der Regenten nach Erweiterung ihrer landesherrlichen Rechte so erwünscht entgegen, dass es vergebens war, dem Beifall, welchen seine Grundsätze überall fanden, entgegenzuwirken. Wie sehr solchen Grundsätzen entsprechend die Handlungsweise eines Kaisers Joseph war, und wie dieselben deutschen Erzbischöfe, die sich anfangs laut gegen das Werk erklärten, doch später in ihren Beschwerden gegen den Papst sich auf eben diese Grundsätze stützten, geht aus dem Obigen hervor, ebenso aber auch, wie wenig sie in Deutschland Gültigkeit und Anwendung erlangen konnten. Was in Deutschland in der neuern Zeit der äussern Herrschaft des Papstes und des Katholicismus einen folgenreichen Stoss gab, war doch erst die französische Revolution. Die politischen Veränderungen, die sie für andere Länder herbeiführte, stürzten auch die alte kirchliche Verfassung Deutschlands, und die schon im westphälischen Frieden begonnene Säkularisation der geistlichen Gebiete wurde durch sie im Grossen weiter fortgesetzt. Da man die, durch die Reformation und den Protestantismus zuerst geltend gemachte, Ueberzeugung immer allgemeiner theilte,

dass es gegen das Wesen des Christenthums und der Religion sei, wenn die Lehrer und Vorsteher der christlichen Kirche zugleich weltliche Herrscher sind, so wandte man diesen Grundsatz jetzt an, um Fürsten für ihren Verlust zu entschädigen. So geschah es nun, dass, als im Lüneviller Frieden die jenseits des Rheins gelegenen deutschen Länder mit Frankreich vereinigt wurden, die erblichen Reichsfürsten für ihren Verlust durch die geistlichen Fürstenthümer entschädigt werden sollten [1]. Baiern blieb unter Karl Theodor von der Pfalz (1777—99) fortdauernd dem Papste sehr ergeben, und dieser Kurfürst erhielt von Pius VI. als Beweis seines Wohlwollens eine Begünstigung, die früher sehr oft von Päpsten Fürsten ertheilt, jetzt wohl das letzte Beispiel dieser Art war: es wurde ihm im Jahr 1798 durch eine päpstliche Bulle die Erlaubniss ertheilt, von der pfalz-bairischen Geistlichkeit zur Erleichterung des Landes bei dem Drucke der Zeit fünfzehn Millionen Gulden zu erheben. Allein unter der aufgeklärten Regierung des Kurfürsten und nachmaligen Königs Maximilian Joseph geschahen in Baiern ohne zu ängstliche Rücksicht auf den Papst und die Bischöfe ähnliche Veränderungen des Religions- und Kirchenwesens, wie solche früher Joseph in den österreichischen Staaten vorgenommen hatte [2].

In den Niederlanden, wohin sich wegen der Verfolgungen in Frankreich viele Jansenisten begaben, theilte sich die dort bestehende katholische Kirche aus Veranlassung der jansenistischen Streitigkeit in zwei Parteien, eine sogenannte jansenistische und eine papistische. Bei der Revolution, bei welcher die von der spanischen Herrschaft befreiten Provinzen in einen eigenen Staatenverein zusammentraten, waren auch die Stiftungen und Bisthümer nebst dem Erzbisthum Utrecht erloschen. Doch blieben noch, wiewohl ohne die bisherigen Einkünfte, die Kapitel zu Utrecht und Harlem, von welchen ein Vorsteher der katholischen Kirche dieser Staaten gewählt wurde. Er hatte den Namen eines apostolischen Vikars und den Titel eines Erzbischofs *in partibus*. Zu Anfange des 18. Jahrhunderts wurde der auf diese Weise, als apostolischer Vikar und Titular-Erzbischof von Sebaste, der katholischen Kirche in den Niederlanden vorstehende Peter Kodde von den Jesuiten

1) Fortsetzung Bd. V. S. 17 ff.
2) Fortsetzung Bd. V. S. 142 ff.

zu Rom als Jansenist verdächtig gemacht und ungeachtet seiner Rechtfertigung abgesetzt. Da ihn aber seine Gemeinde sich nicht nehmen liess, und die Bemühungen der Jesuiten und der päpstlichen Nuntien zu Brüssel und Cöln gegen ihn nichts ausrichteten, so entstand hieraus eine Trennung. Die Utrechter Kirche galt, obgleich nur desswegen, weil sie dem ungerechten päpstlichen Urtheile sich nicht unterworfen hatte, in Rom für eine schismatische. Da sie nach Kodde's Tode im Jahr 1711 für die Geistlichen, die sie wählte, die päpstliche Bestätigung nicht erhalten konnte, so konnte sie die dem Bischofe allein zukommenden Functionen nur durch Auswärtige verrichten lassen. Diess that namentlich der über Amsterdam nach Asien gehende Titularbischof von Babylon, Dom. Mar. Varlet, im Jahr 1719, wurde aber desswegen von der Rache der Jesuiten selbst bis nach Asien so sehr verfolgt, dass er wieder nach Amsterdam zurückkehrte und nun auf's neue der Utrechter Kirche seine Dienste widmete. Er ertheilte jetzt dem von den beiden Kapiteln zu Utrecht und Harlem neugewählten Erzbischof Kornelius Steenoven, dessen Wahl der Papst nicht bestätigte, die Weihe, und ebenso auch dem Nachfolger Steenovens, und damit die bischöfliche Weihe nicht aussterbe, wurde von dem Erzbischof zu Utrecht das Bisthum zu Harlem und später auch das zu Deventer wiederhergestellt. Fortdauernd aber wurde diese Kirche von den Päpsten als eine schismatische betrachtet und hart bedrängt, obgleich ihr nur diess zum Vorwurf gemacht werden konnte, dass sie die unbedingte Auctorität des Papstes nicht anerkannte, und seine Aussprüche ohne Zustimmung der allgemeinen Kirche, welcher sie ihn unterordnete, nicht für Glaubensgesetze halten wollte. Insofern ist diese hierin antipapistische, sonst aber ächt katholische Partei eine bemerkenswerthe Erscheinung, um so mehr, da sich diese sogen. jansenistische Partei, obgleich in geringer Zahl, noch bis in die neueste Zeit erhalten hat. Vergebens wollte man sie unter der französischen Herrschaft mit den Römischkatholischen vereinigen. Unter der spätern niederländischen Regierung haben sich diese Jansenisten, was ihnen unter dem Könige Ludwig Napoleon von Holland untersagt war, wieder einen Erzbischof von Utrecht gewählt, unter stillschweigender Zulassung der Regierung, jedoch nicht ohne eine päpstliche Gegenerklärung. In dieser Weise besteht diese Utrechter Kirche noch immer. So oft ein Bisthum erledigt wird, wird ein

neuer Bischof gewählt, der neugewählte aber zugleich vom Papst excommunicirt. In dem bei Spanien gebliebenen, hierauf an Oesterreich gekommenen Theile der Niederlande behauptete der Katholicismus seine Herrschaft mit einer Hartnäckigkeit, wovon uns die Widersetzlichkeit gegen die von Joseph versuchten Verbesserungen bereits ein auffallendes Beispiel gegeben hat. Die starken Einwirkungen der französichen Revolution auf die Niederlande haben auch viele kirchlichen Veränderungen zur Folge gehabt. Eine der ersten und wichtigsten war, dass allen Sekten, die Ein höchstes Wesen verehren, selbst den Juden vollkommene Gleichheit der bürgerlichen Rechte und Zutritt zu allen Aemtern im Staate zugesprochen wurde. Das Concordat von 1801 erstreckte sich auch auf das von Frankreich ganz abhängige und zuletzt mit demselben vereinigte Königreich Holland, und bestand auch später noch in dem neugeschaffenen Königreich der Niederlande, bis endlich im Jahr 1827 die Abschliessung eines neuen Concordats zu Stande kam [1].

Das Bisherige bezieht sich auf die allgemeinern Verhältnisse der katholischen Kirche, das Verhältniss des Papstthums zur Kirche und den weltlichen Regenten, das Verhältniss der Kirche und des Klerus zum Staat. Nun aber müssen wir unsere Aufmerksamkeit noch auf einige einzelne besonders bemerkenswerthe Gegenstände der Geschichte der katholischen Kirche richten, nämlich die Constitutionsstreitigkeiten, den Jesuitenorden und die Bedrückungen und Verfolgungen, die in katholischen Ländern über die Protestanten ergingen.

4. Die Constitutionsstreitigkeiten in Frankreich.

Diese sind eine Fortsetzung der jansenistischen, die in Frankreich auch in unserer Periode noch fortdauerten. Eine neue Epoche derselben bezeichnet Quesnel's neues Testament. Paschasius Quesnel, Pater des Oratoriums in Paris, der nach Arnauld und Nicole für den bedeutendsten Jansenisten galt, und sich wie diese in die Niederlande flüchtete, weil er sich im Jahr 1679 zu der unbedingten Unterschrift der Verdammungsbulle, die die fünf

1) Forts. Bd. V. S. 137 f. Ebdas. die Geschichte der katholischen Kirche in Italien, Spanien, Portugal, Irland seit dem Ende des 18. Jahrh. S. 189 f.

Sätze des Jansenismus betraf, nach dem päpstlichen Formular von 1663 nicht verstehen wollte, schrieb erbauliche Erläuterungen über das neue Testament, die sich im Jahr 1671 zuerst über die vier Evangelien, im Jahr 1687 über die übrigen Bücher des neuen Testaments erstreckten, und im Jahr 1693 in einer noch mehr erweiterten Bearbeitung erschienen. Dieses Werk wurde allgemein mit dem grössten Beifall aufgenommen, vorzüglich wirkte zur Verbreitung desselben Noailles, Cardinal und Erzbischof von Paris, früher Bischof von Chalons, mit, theils durch seine eifrige Empfehlung, theils auch dadurch, dass er den Bischof Bossuet noch zu einer Schutzschrift für dasselbe veranlasste. Gegen dieses Werk richteten nun die Jesuiten ihre Angriffe, da es ihnen nicht blos an sich schon sehr gefährliches jansenistisches Gift zu enthalten schien, sondern auch Gelegenheit gab, an Noailles, der ihnen längst verhasst war, weil er als Erzbischof von Paris dem königlichen Beichtvater gegenüber eine sehr unabhängige Stellung behauptete, ihre Rache auszuüben. Schon im Jahr 1698 erschien eine Schrift, die sowohl Quesnel's neuem Testament den Vorwurf der Ketzerei machte, als auch Schmähungen gegen Noailles enthielt, sie wurde jedoch, obgleich der königliche Historiograph Daniel ihr Verfasser sein sollte (in jedem Fall war ihr Verfasser ein Jesuite), zu Paris vom Henker verbrannt. Allein Noailles kam beim päpstlichen Hof immer mehr in Verdacht. Unter seinem Vorsitze wurde in Paris eine Synode gehalten, die die Bulle des Papstes Clemens XI. vom Jahr 1705 *Vineam Domini*, in welcher in Beziehung auf die Jansenisten nicht blos ein stillschweigender, sondern ein unbedingter Gehorsam gegen die päpstliche Entscheidung verlangt wird, zwar annahm, aber zugleich sehr freimüthig erklärte, dass die Bischöfe eigentlich nach göttlicher Einsetzung Richter in Glaubenssachen seien, die Verordnungen der Päpste aber in Glaubenssachen erst dann Verbindlichkeit haben, wenn die Gesammtheit der Lehrer nach vorangegangener Beurtheilung sie angenommen habe. Daran nahm der Papst grossen Anstoss und forderte den König von Frankreich auf, eine so unanständige Freiheit nicht zu dulden. Um so leichter konnten nun die Umtriebe der Jesuiten Eingang finden. Clemens XI. hatte selbst Quesnel's neues Testament gerne gelesen und gelobt, aber im Jahr 1708 erschien ein Breve, welches dasselbe wegen jansenistischer Irrthümer verdammte und verbot. Es wurde zwar

in Frankreich, da Ludwig XIV. damals wegen des spanischen Erbfolgekriegs mit dem Papste gespannt war, nicht angenommen, aber Le Tellier, der Beichtvater des Königs seit 1709, wusste durch seine Kunstgriffe alles so einzuleiten, dass der entscheidende Schlag nicht fehlen konnte. Er schickte dem Papst ein Verzeichniss von 103 aus Quesnel's neuem Testament gezogenen Sätzen, die die Verdammungswürdigkeit desselben beweisen sollten. Der Papst setzte zwar eine Congregation zur Untersuchung des Buches nieder, nahm aber entschieden die Partei der Jesuiten.

So erschien im Jahr 1713 die berüchtigte Bulle oder Constitutio: *Unigenitus*, in welcher der Papst 101 aus Quesnel's neuem Testament gezogene Sätze ausdrücklich verdammte und überhaupt das ganze Buch verbot, da es unter dem Schein der Frömmigkeit die schlimmsten Lehren verberge. Unter den verdammten Sätzen waren aber nicht nur die meisten unverfänglich, sondern auch mehrere, die sich mit denselben Worten in der Bibel, in den Schriften der Kirchenväter, des Augustin namentlich, und anderer unangefochtener Theologen fanden. Diess musste nothwendig bald das grösste Aergerniss geben, und man konnte sich nicht genug wundern, dass Clemens XI. die gewöhnliche Vorsicht seiner Vorgänger, in wichtigern Lehrstreitigkeiten so wenig als möglich entscheidend einzugreifen, bei einem so allgemein geschätzten und beliebten Buch ganz vergessen zu haben schien. Welche Blösse musste sich der Papst als höchster Glaubensrichter der katholischen Kirche und die katholische Kirche der protestantischen gegenüber durch eine so offenbar unchristliche Bulle geben! In Frankreich musste sie auch noch dadurch besondern Anstoss erregen, dass sie eine Entscheidung in einer Glaubensstreitigkeit gab, die in Frankreich entstanden, nach den gallicanischen Kirchenrechten in Frankreich entschieden werden sollte, ohne vor den päpstlichen Richterstuhl gezogen zu werden. Allein eben durch diese Gelegenheit zu einem Eingriff in die gallicanische Freiheit liess sich der Papst von dem jesuitischen Beichtvater, in dessen Gewalt der König war, zu diesem den Jesuiten so günstigen Schritte verleiten. Ebendaher war auch die Verwerfung der Bulle in Frankreich nicht zu fürchten. Um ihre Annahme und Einführung in Frankreich zu bewirken, liess der König die zufällig in Paris anwesenden Bischöfe die Stelle einer regelmässig berufenen Synode vertreten. Es waren 49 Bischöfe, von denen 40 nach langen

Verhandlungen über den Sinn, in welchem etwa der Papst die ausgehobenen Sätze verdammt habe, zuletzt den Beschluss fassten, die Bulle solle in ihrem ganzen Umfange gebilligt, ohne alle Auslegung angenommen und durch Hirtenbriefe von jedem Bischof in seinem Kirchensprengel angekündigt werden. Die 9 übrigen aber, und unter ihnen Noailles, der Erzbischof von Paris, widersetzten sich der unbedingten Annahme der Bulle, sie wollten sie wenigstens in ihren Sprengeln aufschieben und sich an den Papst wegen der nöthigen Erläuterungen wenden. Der König verbot ihnen diess und liess sie sogleich seinen Unwillen fühlen. So entstand jetzt eine Trennung, die sich durch die ganze französische Kirche, nicht blos die höhere, sondern auch die niedere Geistlichkeit, durch alle Kapitel, Universitäten und Klöster erstreckte, und besonders dadurch für die Zukunft nachtheilig wirkte, dass so viele untergeordnete Priester mit ihren Bischöfen zerfielen. Man nannte die beiden Parteien Constitutionisten und Anticonstitutionisten, Acceptanten und Opposanten, oder Renitenten, Recusanten. Auch die Sorbonne und das Parlament unterwarfen sich dem Befehl des Königs nur mit Widerwillen. In der Sorbonne wollten mehrere Mitglieder lieber austreten, im Parlament widersetzte sich namentlich der Generalprocurator D'Aguesseau der königlichen Verordnung, dass alle Bischöfe dem Ausspruche jener 40 Bischöfe beistimmen sollen. Bei den meisten, die für die Bulle waren, lag der Beweggrund nur in ihrer kriechenden Unterwürfigkeit gegen den König und die jesuitischen Machthaber an seinem Hofe.

Doch Ludwig XIV. starb im September 1715, und Philipp, der Herzog von Orleans, der für den kaum fünfjährigen Ludwig XV. die vormundschaftliche Regierung führte, hatte kein Interesse, in denselben gewaltsamen Maassregeln zur allgemeinen Einführung der Bulle fortzufahren. Vielmehr wurden die nur wegen ihres Widerspruchs gegen die Bulle Verhafteten sogleich freigelassen, die am Hofe übermächtigen Jesuiten, namentlich Tellier, fortgeschickt, Noailles wieder vorgezogen und in Ansehung der Bulle allgemeine Freiheit gegeben. Allein die Gährung hatte schon zu weit um sich gegriffen, als dass sich beide Parteien so leicht vereinigen konnten. Die Recusanten waren zwar die bei weitem kleinere Partei, aber auf ihrer Seite war die Gerechtigkeit der Sache. Sie schrieben nicht nur gegen den Inhalt der Bulle und die Form ihrer Einführung,

dern thaten nun auch den weitern kühnen Schritt, dass sie zur
scheidung über die Bulle Unigenitus an eine künftige allgemeine
ode appellirten. Dem Vorgang von vier Bischöfen, die im Jahr
7 zuerst mit dieser Appellation auftraten, folgte die Sorbonne
: die Universität, und ungeachtet des Unwillens des Herzogs und
Härte, mit welcher er diess an dem Syndikus der Sorbonne
dete, mehrere Bischöfe, Universitäten und Corporationen. Auch
illes schloss sich an diese Appellanten (so nannte man sie jetzt)
nur machte er seine Appellation nicht sogleich bekannt, son-
n erst, als der Papst, aufgebracht über die Appellanten, allen,
seiner Bulle den gebührenden Gehorsam verweigern, mit der
ommunication drohte. So wenig achtete man auf die päpstlichen
hungen! Allein der Regent neigte sich immer mehr auf die
e des Papstes, die Jesuiten gewannen wieder Einfluss, und
illes, dessen Hauptgegner jetzt der mächtige Günstling des Re-
ten, Wilhelm Dubois war, welchen Noailles wegen seiner
amlosen Sitten zum Erzbischof von Cambray zu weihen sich ge-
gert hatte, wurde endlich doch so weit gebracht, dass er sich
einer bedingten Annahme der Constitution verstand. Er wollte
Constitution in Verbindung mit dem Lehrgebäude, das er zur
lärung derselben geschrieben hatte, annehmen, wofern das
lament den Vergleich billige und in seine Register einzeichne.
das Parlament sich nicht lange weigerte, so wurde nun im Jahr
9 das königliche Gesetz gegeben, die Constitution solle auf die-
e Weise, wie von Noailles, angenommen werden, und alles
reiben von beiden Seiten, alles Appelliren und Verketzern un-
agt sein. Diess hatte jedoch nur die Folge, dass die Appellanten
er sich selbst zerfielen, und die strengeren, die mit Noailles
ufrieden waren und heftig gegen ihn schrieben, mit Härte, wozu
i jetzt alles Recht zu haben glaubte, behandelt wurden. Cle-
is XI., der Urheber dieser bedenklichen Unruhen, starb im Jahr
21; sein Nachfolger Innocenz XIII. war zwar so gewissenhaft,
Fehler seines Vorgängers einzusehen, und die Bulle wegen
s Inhalts und der Form ihrer Einführung zu missbilligen, aber
end etwas zurückzunehmen, das erlaubte die päpstliche Conse-
nz so wenig, dass er vielmehr die blos bedingte Annahme der
nstitution, mit welcher durch Noailles der Vergleich in Frank-
ch geschlossen worden war, für ungültig erklärte, und die Vor-

stellungen verdammte, durch welche sieben französische Bischöfe ein milderes Verfahren gegen die Appellanten bewirken wollten.

Nach dem Tode des Herzogs von Orleans und dem Regierungsantritt Ludwigs XV. im Jahr 1725 kam die höchste Staatsgewalt in die Hände des Bischofs von Frejus, Andreas Hercules de Fleury, der der Lehrer des Königs gewesen war. Den Gegnern der Constitution brachte diess keinen Vortheil, da Fleury nach dem Cardinalshut strebte, und als das Mittel dazu die unbedingte Annahme der Constitution betrachtete. Die Appellanten wurden durch gewaltsame Mittel zur Annahme derselben gezwungen. Mit schonungsloser Härte verfuhr man namentlich gegen den alten ehrwürdigen Bischof Joh. Soane von Senez, einen jener vier Bischöfe, die zuerst die Appellation an eine allgemeine Synode ergriffen hatten. Er wurde von dem Erzbischof Tencin zu Embrun im Jahr 1727 vor eine Provinzialsynode gezogen und von derselben, da er an eine allgemeine Synode appellirte, seiner Stelle entsetzt und verwiesen. Es war vergebens, dass sich zwölf Bischöfe, Noailles an der Spitze, wegen dieser gesetzwidrigen Behandlung bei dem König beschwerten, Noailles selbst, der achtzigjährige Greis, wurde zuletzt zu der unbedingten Unterzeichnung der Bulle gebracht. So sehr diess in der Altersschwäche des Mannes seine Entschuldigung findet, so wichtig wurde es, um die unbedingte Annahme der Bulle vollends durchzusetzen. Viele Appellanten traten, da sie es nun nach Noailles Vorgang ohne Nachtheil ihrer Ehre thun zu können glaubten, zur Bulle über, der Widerspruch verstummte immer mehr, und im Jahr 1730 setzte Fleury beim Parlament, obgleich mit einigem Widerstreben, die Eintragung des Gesetzes durch, wornach, wer die Bulle nicht annehme, kein geistliches Amt erhalten, und wer gegen sie appellire, als Empörer anzusehen sein sollte. Seitdem wurden keine Appellanten mehr in Frankreich öffentlich geduldet, viele flüchteten sich nach Utrecht, am längsten widersetzten sich die Priester des Oratorium, sie protestirten noch im Jahr 1746, als aber 16 aus der Congregation ausgestossen worden waren, fügten sich die übrigen.

Ueber diese dem päpstlichen Ansehen so günstige Wendung der Sache durfte man sich um so mehr wundern, da die Appellanten seit einiger Zeit auf eine ganz ungewöhnliche Weise Aufsehen erregten. Eine gewisse Anlage zur Schwärmerei war schon den

nisten eigen, und die Nonnen von Portroyal hatten durch eine
› von der Dornenkrone Christi viele wunderbare Heilungen
·htet, nun aber sollten ganz augenscheinliche Wunder für die
·htigkeit der Sache der unterdrückten Appellanten zeugen.
erstenmal hörte man von diesen so berühmt gewordenen Wun-
ichen der Jansenisten und Appellanten, deren Hauptschauplatz
›rstädte von Paris waren, im Jahr 1725. Die Frau eines Gold-
ds, Margaretha de la Fosse, wurde plötzlich von einem viel-
;en Blutflusse geheilt, als sie am Fronleichnamsfeste die Pro-
›n begleitete, in welcher ein Priester, der ein Appellant war,
eweihte Hostie vorantrug. Der Cardinal Noailles liess als
schof von Paris die Sache durch Theologen und Aerzte unter-
n. Es war kein Zweifel, dass die Frau sich vollkommen ge-
befand, nur konnte man nicht recht in's Reine kommen, ob
ıch krank gewesen war. Der Cardinal übrigens bezeugte die
·heit des Wunders öffentlich. Andere, die dasselbe nicht ge-
anfechten wollten, waren nur darüber im Zweifel, ob es auf
ıung der Hostie oder des Priesters zu bringen sei. Denn nur
ıztern Fall konnten sich die Appellanten darauf berufen, im
·n aber war es nur ein Beweis für die Wahrheit des katho-
ın Glaubens überhaupt. Es musste daher den Appellanten sehr
nscht sein, dass es nicht bei diesem einzigen Wunder blieb.
Diaconus François de Paris, der nach den strengsten
dsätzen des Jansenismus gelebt und in einer für jene Zeit
ıen Ertödtung des Fleisches sich selbst in frühen Jahren auf-
ırt hatte, als *insons poenitentiae victima,* wie es in seiner
ıchrift heisst, liess, schon im Leben als Heiliger verehrt, nach
m Tode auf dem Kirchhofe des h. Medardus, in einer Vorstadt
aris, als Wunderthäter seiner Partei nichts zu wünschen übrig.
Volk strömte zu seinem Grabe, küsste die Erde und wusste
undervollsten Dinge von der aus seinem Leichnam ausflies-
ın Heilkraft zu erzählen. Zu bedauern war nur, dass der neue
schof von Paris, Caspar de Vintemille, den neuen Wundern
ebenso geneigten Glauben schenkte, wie sein Vorgänger
les. Er liess dem Wunderthäter keine Ehrenbezeugungen er-
ın und verbot die Untersuchung der Wunder. Zuletzt wurde
Befehl des Königs der Kirchhof des h. Medardus ganz ge-
ssen und mit Soldaten besetzt, im Jahr 1732. Man sah daselbst

immer seltsamere, der öffentlichen Ruhe immer gefährlichere Auftritte, besonders seitdem zu den Wundern auch die Wunderkrämpfe oder Convulsionen hinzugekommen waren. Die schwärmerische, mit überspannten Kasteiungen und Selbstpeinigungen verbundene Andacht, welcher man sich am Grabe des h. Paris überliess, äusserte sich in Erscheinungen, die in Geistesentrückung übergingen und mit den jetzt so bekannten Zuständen des magnetischen Schlafes die grösste Aehnlichkeit hatten. Diejenigen, die es hierin am weitesten brachten, geriethen am Grabe des h. Paris in krampfhafte Zuckungen und Bewegungen, in welchen sie in die Höhe geschleudert wurden, oder plötzlich auf den Boden niederstürzten, und die Arme in der Gestalt eines Kreuzes ausstreckten. In ekstatischem Zustande sprachen sie sich in Ermahnungen und Tröstungen, Drohungen und Warnungen über die Bulle *Unigenitus* aus, aber auch in Weissagungen künftiger Dinge, Offenbarungen von Geheimnissen, auch in Tönen, die fremdartig genug lauteten, um sie für griechische und hebräische Worte zu halten, mit Einem Worte ungefähr völlig so, wie im Somnambulismus unserer Tage. Der erste Schauplatz dieser sogenannten Convulsionen und Convulsionäre war der Kirchhof des h. Medardus; als dieser geschlossen war, verbreiteten sie sich um so mehr an verschiedenen Orten in Paris, ungeachtet des königlichen Befehls im Jahr 1733, dass alle, die in einem solchen Zustande sich sehen lassen, als Störer der öffentlichen Ruhe in's Gefängniss geworfen werden. Als Reizmittel für solche Convulsionen gebrauchte man, nachdem der offene Zutritt zum Grabe des Heiligen verwehrt war, wenigstens die Erde von demselben. Dabei bediente man sich unter andern Selbstpeinigungen auch der sogenannten Hilfe, d. h. man liess sich durch Schläge mit Stöcken und eisernen Stangen, durch Stösse, Tritte und Stiche, durch glühende Kohlen, schwere Lasten, die man sich auflegen liess, und auf andere Weise peinigen, um eine Probe seiner Gefühllosigkeit und Ueberspannung zu geben. Man nannte diejenigen, die sich durch eine grausame Hilfsleistung dieser Art in einen schwärmerischen, überreizten Zustand zu versetzen suchten, Securisten (von *secours*), welchen die Antisecuristen entgegenstanden, die solche Grausamkeiten missbilligten, weil sie ihnen an Selbstmord zu grenzen schienen. So nahm die Schwärmerei, je mehr sie stieg, auch mannigfaltigere Formen an.

Welche wunderbare Kraft der Mittheilung aber diese Schwärmerei hatte, davon gab niemand einen auffallenderen Beweis, als der Parlamentsrath de Montgeron. Er war bis in sein 40. Jahr ein Wollüstling und Verächter der Religion, als er aber einmal den Wunderscenen auf dem Kirchhofe des h. Medardus seine Aufmerksamkeit schenkte, wurde er unwillkürlich von der tiefen Andacht, die er hier überall sah, so sehr ergriffen, dass er selbst auf die Kniee niederfiel und den Heiligen bat, er möchte, wenn er wirklich noch lebe, auch an ihm einen Beweis seiner Wunderkraft geben, und die Blindheit seines Geistes heilen. Vier Stunden lag er unbeweglich auf den Knieen, aber in seinem Innern ging eine völlige Veränderung vor. Es erwachten in ihm wieder die in der Jugend erhaltenen religiösen Eindrücke und Lehren, und er überzeugte sich jetzt vollkommen von der Wahrheit des Christenthums, zugleich aber auch von der Wahrheit der Wunder des h. Paris, deren eifrigster Apologet er jetzt wurde in dem Werke: *La verité des miracles opérés par l'intercession de M. de Paris, demontrée contre M. l'Archevêque de Sens.* Utrecht, oder eigentlich Paris, 1737. Der Erzbischof von Sens, Joh. Joseph Languet, hatte im Jahr 1734 in einem Hirtenbrief, welchen er desswegen erliess, den Wundern des Paris alle Glaubwürdigkeit abgesprochen und sie theils für natürliche Begebenheiten, theils für Betrügereien, theils für Werke des Teufels erklärt. Dagegen erwies nun Montgeron in dem genannten Werke, in welchem er zugleich das selbsterlebte Wunder seiner geistigen Umwandlung beschrieb, die Wahrheit von acht durch den h. Paris verrichteten wundervollen Heilungen sehr sorgfältig und gründlich. Nicht nur sind die Kranken selbst sowohl in dem unheilbaren Zustande ihrer Krankheit, als auch im Zustande der wiedererlangten Gesundheit in Kupfern sehr sprechend abgebildet und viele Zeugnisse beigebracht, sondern auch besondere Abhandlungen über die Glaubwürdigkeit, die einem Zeugnisse zukommt, über die Folgerungen, die daraus zu machen sind, hinzugefügt, und die dagegen erhobenen Einwürfe beantwortet. In der Zueignung an den König suchte er diesen von der gerechten Sache der Appellanten ganz zu überzeugen und auf die Gefahren aufmerksam zu machen, die dem Thron und der Kirche von dem Papst und den Jesuiten drohen. Er war seiner Sache so gewiss, dass er sein Buch nicht nur dem Könige zueignete, sondern ihm auch selbst im feierlichen

Amtskleide übergab, trug aber für solches Zutrauen den schlechten Dank davon, dass er in die Bastille gesteckt wurde, aus welcher er, ungeachtet selbst das Parlament sich für sein Mitglied verwandte, nicht mehr herauskam. Seine Schrift wurde natürlich streng verboten, aber noch lange mit Begierde gelesen. So wenig man, besonders auch nach dieser Schrift, über den wahren Charakter dieser Wunder in Zweifel sein konnte, so gross war dennoch das Aufsehen, das sie allgemein erregten, und die Wichtigkeit, welche ihnen nicht blos in der katholischen, sondern auch in der protestantischen Kirche beigelegt wurde.

Es war wirklich für die Gegner der Appellanten und Jansenisten in der katholischen Kirche eine Verlegenheit, wie sie sich über diese Wunder und das, was sie zu beweisen schienen, aussprechen sollten. Da es ein Glaubenssatz der katholischen Kirche ist, dass in ihr, als der wahren Kirche, zu ihrer Verherrlichung noch immer wirkliche Wunder geschehen, und da insbesondere die Jesuiten in ihren Missionsberichten der Welt so viele Wunderwerke vor Augen stellten, wobei man sich etwa nur den Unterschied denken konnte, dass die Wunder der Jesuiten im fernen Asien, die der Jansenisten aber vor ganz Paris geschahen, so musste man doch in dem Widerspruch gegen die parisischen Wunder sehr vorsichtig sein. Was half es, dass der zuvor genannte Erzbischof Languet sie läugnete, nachdem er kurz zuvor in dem von ihm beschriebenen Leben einer gewissen Margaretha, einer Nonne, die wunderbarsten Dinge von seiner Heiligen erzählt hatte. Besser gethan war es daher, wenn man die Sache eher auf sich beruhen liess, da ja Jesuiten und Jansenisten das gemeinsame Interesse hatten, nicht durch die gegenseitige Beschuldigung und Aufdeckung des Betrugs der katholischen Kirche den Ketzern gegenüber eine Blösse zu geben. Glaubte man aber dieses kluge Stillschweigen nicht beobachten zu können, so erforderte allerdings die Consequenz die Behauptung, jene Wunder seien Wirkungen des Teufels, weil sie in einer vom Oberhaupte der wahren Kirche getrennten Gesellschaft geschehen seien, wofern man nicht etwa, um die Thatsache des Wunders stehen zu lassen und nur die Folgerungen, die daraus gemacht werden konnten, abzuschneiden, sich auch mit dem Ausweg half, die Wunder seien hier nur als Wohlthaten zu nehmen, und beweisen daher auch für den Gegenstand des Streits, zu welchem

sie in keiner Beziehung stehen, nichts. Die Jesuiten schrieben diese Wunder wirklich auf die Rechnung des Teufels, wie namentlich der ungenannte, aber der Jesuitengesellschaft angehörende Verfasser der Schrift *Traité dogmatique sur les faux miracles du temps*. Paris 1737, worin überhaupt über diese Wunder viel dogmatisirt ist. Auch Protestanten schien es zum Theil bei den parisischen Wundern kein der Gottheit unwürdiger Zweck, ihr Missfallen über die Bulle *Unigenitus* auszusprechen, aber weit allgemeiner und ernsthafter zogen protestantische Theologen die Folgen in Betracht, welche die Verhandlungen und Untersuchungen über die neuesten Wunder für den Glauben an die biblischen Wunder haben konnten. Die Sache wurde so behandelt, dass die Anwendung sehr nahe lag. Montgeron namentlich nahm in seinem Wunderbeweis einen Gang, der dem Gang der christlichen Apologetik ganz analog war. Oberflächliche und höhnische Urtheile über das Christenthum und seinen wundervollen Ursprung wurden durch die Pariser Wunderscenen leicht begünstigt, um so mehr suchten daher besonders protestantische Theologen durch eine strenge Kritik und schärfere Unterscheidung wahrer und falscher Wunder für die christliche Apologetik daraus Vortheil zu ziehen.

Für den Jansenismus konnte die ausschweifende Schwärmerei, welcher sich die Appellanten hingaben, keine neue Empfehlung sein, und Voltaire hat daher witzig das Grab des Paris das Grab des Jansenismus genannt. Sehr natürlich erklärt sich jedoch diese ganze Erscheinung aus dem Verhältniss, in welches die Partei der Jansenisten und Appellanten zu der katholischen Kirche zu stehen kam. So wenig auch die Jansenisten und Appellanten mit den Protestanten gemein haben wollten, und so ungegründet die Hoffnung einer engern Annäherung war, welche die Protestanten zum Theil hegten, so verwandt war dennoch dem Protestantismus, wie schon früher bemerkt wurde, die im Jansenismus liegende Richtung; aber im Uebrigen waren die Jansenisten und Appellanten so treue Anhänger des Katholicismus, dass das protestantische Element, das in ihnen war, mit ihrem Katholicismus in einen Conflict kam, der sie in einen unnatürlichen Zustand von Gährung und Ueberspannung versetzte. Sie konnten sich mit dem Katholicismus seinem ganzen Umfange nach nicht vertragen, aber statt sich mit klaren und entschiedenen Grundsätzen von ihm loszusagen, nahmen sie

nur den Charakter einer leidenden und unterdrückten Partei an, und so geschah es, dass wo Verstand und Thatkraft wirken sollten, nur Gefühl und Phantasie thätig waren. Die Inconsequenz, mit welcher ihr Protestantismus auf halbem Wege stehen blieb, ohne sich zu einer klaren Erkenntniss zu gestalten, erzeugte so einen unnatürlichen Zustand, zu welchem durch ihre äussere Lage die Aufregung des Gefühls hinzukam. Sie betrachteten sich als die leidende, gedrückte Kirche, welche für das, was sie äusserlich entbehrte, wie so viele andere Parteien, namentlich z. B. die Montanisten, in Manchem den Jansenisten nicht unähnlich, in der Fülle des innern überreizten Gefühls einen Ersatz suchte. Dieser Geist des Jansenismus spricht sich besonders in der Formel aus, welche von den Appellanten zu einer neuntägigen Anrufung des Namens ihres Heiligen gebraucht, ähnliche Wunderkuren bewirken sollte, wie seine Reliquien: *Deus, qui ecclesiam tuam, tot malis afflictam, tot persecutionibus vexatam, tot dissidiis agitatam, miraculis, quae per famulum tuum Parisium operaris, consolari voluisti, spiritualia in nobis operare miracula, ut ejus precibus et imitatione, uni veritati adhaerentes, pauperes spiritu, carne mortificati aeternam consolationem mereamur. per J. Chr. etc.* Man sieht hieraus, wie auch bei ihnen, wie so oft, das Gefühl des Leidens die erste Anregung zur Schwärmerei war.

Noch einmal kam die Constitutionsstreitigkeit in Bewegung, als im Jahr 1752 der Erzbischof von Paris, Christoph von Beaumont, welchem die Verfügungen des Königs in Hinsicht der Bulle nicht strenge genug schienen, aus Ergebenheit gegen die Jesuiten von ihnen den Vorschlag annahm, dass keinem Sterbenden in seinem Kirchensprengel die Sakramente gereicht werden sollen, wenn er nicht einen Beichtschein darüber vorweisen könne, dass er bei einem Priester, der sich zur Constitution bekenne, gebeichtet habe. Die Appellanten beichteten zwar bei ihren eigenen Geistlichen, aber die Sterbsakramente konnten sie, wenn sie auf die gewöhnliche Weise beerdigt sein wollten, nur von den ordentlichen Geistlichen erhalten. Als im Jahr 1752 nach dem Befehle des Erzbischofs ein Pfarrer die Sakramente verweigert hatte, und die Klage vor das Parlament kam, widersetzte sich dasselbe nachdrücklich, es lud den Erzbischof vor und erklärte dem König, dass die Bulle *Unigenitus* keine Glaubensregel sei. Allein der Erz-

bischof von Paris, dessen Beispiel die meisten Erzbischöfe und Bischöfe folgten, wiederholte seinen Befehl wegen der Beichtscheine, und der König befahl, dass die Bulle *Unigenitus* als Kirchen- und Reichsgesetz geachtet werde, und verbot dem Parlament, sich in kirchliche Angelegenheiten zu mischen. Dagegen remonstrirte das Parlament, es stellte seine amtlichen Verrichtungen ein, und liess sich lieber aus Paris verweisen, ehe es sie fortsetzte. Im Jahr 1754 rief es der König zurück, und er verfuhr jetzt wieder mit Strenge gegen die Priester, die das Sakrament verweigerten. Endlich gab, da die Spannung zwischen dem Parlament und dem Erzbischof von Paris immer fortdauerte, auf die Bitte mehrerer französischen Bischöfe Papst Benedict XIV. nach dem Gutachten einer Congregation die gemässigte Entscheidung in einem encyclischen Brief an die französischen Erzbischöfe und Bischöfe im Jahr 1756: der Bulle *Unigenitus* könne man zwar als einer apostolischen Constitution ohne Verlust der Seligkeit nicht ungehorsam sein, doch sollen nur notorisch widerspenstigen Gegnern derselben die Sakramente verweigert werden. Der König befahl Stillschweigen über die Bulle, ganz aber hörten die Streitigkeiten eigentlich erst mit der Vertreibung der Jesuiten auf. Es ist ein nicht ungegründetes Urtheil, dass diese langdauernden, gegen das sittliche Gefühl so anstossenden, so vielfache Verwirrung erregenden und besonders auch die niedere Geistlichkeit mit der höhern entzweienden Streitigkeiten selbst auf den Ausbruch der französischen Revolution nicht ohne Einfluss gewesen sind.

Da die Hauptrolle in diesen Streitigkeiten die Jesuiten spielten, so steht desswegen auch in nahem Zusammenhang mit dem Vorangehenden:

5. Die Geschichte des Jesuitenordens.

So festbegründet und weitverbreitet die Macht des Jesuitenordens im Anfange des 18. Jahrhunderts war, so drohte doch dem Orden im Laufe des 18. Jahrhunderts schon seit einiger Zeit die Aufhebung, bis sie endlich in der zweiten Hälfte desselben wirklich zu Stande kam. Was den Orden stürzte, lag in der ganzen Eigenthümlichkeit desselben, wie sie schon früher beschrieben worden ist, in der Verfassung einer Gesellschaft, die überall, wo sie sich festsetzte, einen Staat im Staate bildete, und die bestehende Ord-

nung auf eine für die bürgerliche Gesellschaft gefährliche Weise untergrub, in den weitstrebenden selbstsüchtigen Planen, die immer offener hervortraten, in den anstössigen Grundsätzen, deren Frucht schon so viele den Jesuiten mit grösserem oder geringerem Recht schuld gegebene Unruhen und Verwirrungen, staatsverbrecherische Versuche und Unternehmungen waren. Je freier man jetzt über Religion und Kirche dachte, und je allgemeiner sich die Aufklärung des Jahrhunderts verbreitete, desto allgemeiner und heftiger wandte sich der Hass und Unwille gegen die Jesuiten, die für die thätigsten Beförderer der Zwecke der Hierarchie, des Obscurantismus und der Intoleranz galten. Am meisten aber wurde man aus politischen Gründen immer ungünstiger gegen sie gestimmt. Man hatte schon so viele Erfahrungen gemacht, wie nachtheilig sie der Ruhe und dem Wohle der Staaten entgegenwirken. Seit dem Kaiser Leopold I. und dem Könige Ludwig XIV. von Frankreich, welche beide noch mächtige Gönner der Jesuiten gewesen waren, konnten sie nicht mehr ihren alten Einfluss bei den katholischen Höfen behaupten, die herrschende Meinung war immer entschiedener gegen sie, und je mehr sie derselben trotzen zu dürfen glaubten, desto weniger ruhte man, den einmal gegen sie eingeleiteten Plan weiter zu verfolgen. Die Päpste hatten zwar vielfache Ursache, dem Jesuitenorden dankbar zu sein, aber auf der andern Seite waren nirgendsher so gefährliche Berührungen zu fürchten, als von den Jesuiten; es war längst bekannt, dass sie dem Papste nur so lange gehorchten, solange es in ihrem Interesse war, und je ausgedehnter der Wirkungskreis des Ordens war, je schwieriger und verwickelter die Verhältnisse und Streitigkeiten, mit welchen er zu thun hatte, und für welche er so gerne das päpstliche Ansehen zu benützen suchte, desto unangenehmere Folgen hatte diess schon öfters für die Päpste gehabt. Das auffallendste Beispiel dieser Art ist die Constitutionsstreitigkeit, in welche die Päpste blos durch die Jesuiten hineingeführt worden waren. Es war grossentheils nur Furcht vor dem mächtigen Orden, was ihn am päpstlichen Hofe nicht mehr sinken liess.

Wie wenig aber sein Einfluss bei demselben noch ebenso allvermögend war, als früher, konnte man bei keiner Gelegenheit deutlicher sehen, als bei dem berüchtigten Streit über die Canonisation des Cardinals Robert Bellarmin und des Bischofs Johann

Palafox. Der erstere war einer der verdienstvollsten und berühmtesten Jesuiten, der vor vielen Andern der Ehre würdig scheinen konnte, in der Reihe der Heiligen zu glänzen. Gleichwohl konnten die Jesuiten ihrem Ordensbruder unter mehreren Päpsten keinen Platz unter den Heiligen der Kirche verschaffen, und unter Benedict XIV. kam nun ihnen zum Verdruss sogar die Heiligsprechung des genannten Bischofs Joh. Palafox zur Sprache, der durch nichts bekannter geworden war, als durch seine nachdrücklichen gegen die Jesuiten erhobenen Anklagen. Mehrere Höfe, besonders der spanische seit dem Jahr 1760, betrieben die Heiligsprechung des Jesuiten-Gegners sehr angelegentlich. Die Jesuiten setzten dagegen Himmel und Erde in Bewegung und brachten es wenigstens dahin, dass dieser seltsame Heiligenwettstreit gar nicht zur Entscheidung kam; aber wie es mit ihrer Gesellschaft stand, zeigte sich doch schon hier so, dass man daraus leicht sogar auf die Zukunft schliessen konnte.

Merkwürdig ist, dass der erste Anstoss zum Sturz der Jesuiten von demselben Staate ausging, in welchem sie den ersten Grund zu der weitern Verbreitung ihres Ordens gelegt hatten, von Portugal, und zwar war es derselbe Wirkungskreis, in welchen sie von Portugal aus eintraten, und in welchem sie jetzt die Staatsgewalt gegen sich hervorriefen, das Missionswesen. Sie hatten dasselbe durch die Handelsunternehmungen, die sie damit verbanden, zu einer sehr ergiebigen Quelle des Reichthums gemacht, aber auch durch den kaufmännischen und weltlichen Sinn, mit welchem sie diese trieben, und durch das selbstsüchtige Streben, alles allein an sich zu reissen, und niemand neben sich am Welthandel theilnehmen zu lassen, sich längst von vielen Seiten Eifersucht und Hass zugezogen. Das grösste Aufsehen erregte jedoch das jetzt erst bekannt gewordene jesuitische Reich in Paraguay. Die Jesuiten hatten daselbst, wie wir schon früher gesehen haben, nachdem sie die Indianer mit vieler Mühe bekehrt hatten, einen ganz nach ihren Grundsätzen eingerichteten Staat gegründet, welchen sie schon wegen der Freude an einer Schöpfung, die sie als ihre eigenste betrachten konnten, als die vollkommenste Realisirung ihrer Ideen und Grundsätze, noch mehr wegen der grossen Vortheile, welche er ihnen durch seinen blühenden Zustand gewährte, so viel möglich gegen alle fremdartige Eingriffe sicher zu stellen

suchten. Ganz konnten sie sich zwar auch hier, sosehr sie sich in den ausschliessenden Besitz dieser Länder gesetzt hatten, der weltlichen Gewalt der königlichen Statthalter und der geistlichen der Bischöfe nicht entziehen, aber sie hatten es durch ihren Einfluss am spanischen Hof so einzuleiten gewusst, dass diese Stellen immer nur Männern anvertraut wurden, die sich mit den Jesuiten in keine unangenehme Berührung setzten, sondern sich begnügten, zum Schein eine gewisse Aufsicht über die nächsten Bezirke zu führen, im Innern des Landes aber die Jesuiten frei walten liessen. Was hier vorging, blieb tiefes Geheimniss. Die Jesuiten verkündigten der Welt nur, dass an den Ufern des Paraguay die schönen Zeiten der ersten apostolischen Kirche wieder aufblühen, und gerade in der Absicht, die Reinheit und Unschuld dieser neuen Kirche vor jeder Gefahr zu bewahren, hatten sie den königlichen Befehl bewirkt, dass ohne ihre ausdrückliche Erlaubniss kein Europäer ihre Missionen betreten dürfe. Wie es sich damit verhielt, erfuhr man erst durch den Ländertausch, durch welchen im Jahr 1750 Spanien gegen das portugiesische San Sagramento sieben grosse Pflanzbezirke in Paraguay an Portugal abtrat. Die Abgeordneten der beiden Höfe waren im Jahr 1753 überrascht, in dem Lande, das jetzt abgetreten wurde, einen solchen Staat zu finden, aber noch mehr erstaunte man, als die Einwohner desselben sich zu einem bewaffneten Widerstand erhoben. Auch für einen solchen Fall der Noth hatten sich die Jesuiten in der Einrichtung ihres Staats durch Einübung der waffenfähigen Mannschaft und durch Vorräthe an Kriegsbedürfnissen vorgesehen. Offenbar war die in Paraguay ausgebrochene Empörung das Werk der Jesuiten, sosehr sie ihre Unschuld versicherten. Um so mehr machte die ganze in Paraguay gemachte Entdeckung einen Eindruck, der für die Jesuiten nicht ungünstiger hätte sein können, hauptsächlich in Portugal, wo schon unter Johann V., der bereits keinen Jesuiten zum Beichtvater hatte, sich überall eine den Jesuiten feindliche Stimmung aussprach, jetzt aber, unter Joseph I. Emanuel seit dem Jahr 1750, ein Minister das Ruder des Staats führte, der bekannte Marquis Pombal, der es von Anfang an auf den Untergang der Jesuiten in Portugal abgesehen zu haben schien.

Schon bis zum Jahr 1755 hatten sie soviel Unangenehmes erfahren, dass sie das furchtbare Erdbeben dieses Jahrs als Strafe

Gottes für die Versündigungen gegen ihren Orden, wiewohl mit schlechtem Erfolg, darstellten. Sie hofften durch diese Vorstellung auf den bigotten König Eindruck zu machen, und auf diese Weise den verhassten Pombal, dessen Ungerechtigkeiten das Unglück des Volkes herbeigeführt haben sollten, zu stürzen. Allein obgleich der König von einem jesuitischen Beichtvater, dem Pater Moreira, umgeben war, behauptete sich doch Pombal und fuhr fort, den Jesuiten einen Schlag nach dem andern zu versetzen. Im Jahr 1757 erschienen zwei den Jesuiten sehr nachtheilige königliche Decrete, von welchen das eine ihnen die Ausübung einer weltlichen Gerichtsbarkeit in ihrer Mission zu Marannon (in Südamerika) verbot, das andere verordnete, dass die Völker dieses Landes nicht mehr als Sclaven behandelt werden. Um den Umtrieben, welche die Jesuiten dagegen versuchen wollten, durch eine schnelle Maassregel zuvorzukommen, berief Pombal in der Nacht vom 20. September plötzlich den Staatsrath zusammen, und liess unter dem Vorsitze des Königs den Beschluss fassen, dass alle Jesuiten vom Hofe entfernt werden sollen. Da die hiedurch überraschten Jesuiten es natürlich bei dem Volk, den Grossen, und überall, wo sie Eingang fanden, an Verläumdungen und Verwünschungen gegen den Urheber dieses neuen Frevels nicht fehlen liessen, so machte Pombal, um dem Eindruck, welchen sie dadurch machen konnten, zu begegnen, eine in 20,000 Abdrücken verbreitete und allen Höfen mitgetheilte Schrift bekannt, die schon durch ihren Titel die dadurch den Jesuiten zugefügte empfindliche Kränkung ankündigte. Es ist der, fast in alle europäischen Sprachen übersetzte „kurze Bericht von der Republik, welche die Jesuiten in den spanischen und portugiesischen Landen und Herrschaften jenseits des Meeres errichtet und gegen die Waffen beider Kronen zu behaupten gesucht haben, dargestellt aus den Staatsarchiven beider Kronen und andern authentischen Papieren.“ In dieser Schrift wurde ausdrücklich gesagt, dass hauptsächlich die groben Verbrechen, deren sich die Jesuiten in Paraguay und Marannon schuldig gemacht, den König bewogen haben, sie vom Hofe und von seiner Person zu entfernen. Doch auch dabei blieb Pombal noch nicht stehen. Um entscheidend gegen die Jesuiten zu handeln, musste auch der Papst gegen sie aufgerufen werden. Der portugiesische Gesandte in Rom, Dom de Almada, erhielt daher im Jahr 1757 den Auftrag, Benedict XIV.

von den Vergehungen der Jesuiten in dem Reiche des Königs in Kenntniss zu setzen, und den Papst von der Nothwendigkeit zu überzeugen, diese Religiosen wieder zu der Beobachtung ihrer ersten Ordensregeln zu bringen und sie von aller Einmischung in politische Händel, in zeitliche Interessen und in die Handelschaft zu entfernen, damit sie frei von der verderblichen Begierde, die Höfe zu regieren, und sich durch Handel, Wucher, Wechselgeschäfte und zeitlichen Gütererwerb zu bereichern, Gott dienen und ihrem Nächsten nützlich sein mögen. Dadurch kam Benedict, der zwar längst eine Reform des Jesuitenordens für nothwendig hielt und beabsichtigte, aber von Natur furchtsam, sich seine alten Tage nicht mehr durch die Jesuiten verkümmern oder gar verkürzen lassen wollte, in grosse Noth. Doch ertheilte er noch kurz vor seinem Tode dem Cardinal Saldanha in Lissabon in einem Breve vom 1. April 1758 eine sehr ausgedehnte Vollmacht, den ganzen Orden in Portugal an Haupt und Gliedern nach Beschaffenheit der Umstände zu untersuchen und zu reformiren, nur waren dem offenen Breve geheime Verhaltungsvorschriften beigegeben, durch welche alle strengere Maassregeln wieder gelähmt wurden. Gleichwohl that Saldanha einige Schritte, und verbot den Jesuiten insbesondere den Handel in einem Edict, das den Kaufmannsgeist der Jesuiten und ihren Gross- und Kleinhandel auf eine für sie sehr beschämende Weise zur Schau stellte: zugleich untersagte ihnen der Patriarch von Lissabon alles Beichthören und Predigen. Aber in Rom folgte gerade damals auf Benedict XIV. der Jesuitenfreund Clemens XIII. Sogleich erhoben die Jesuiten ihr Haupt wieder mit Dreistigkeit, und ihr Ordensgeneral Lorenz Ricci übergab am Festtage des Ordensstifters dem Papste eine Vertheidigungsschrift, die von den Jesuiten im Triumphe überall verbreitet, von Pombal aber durch die auf seine Veranlassung geschriebene, beinahe in alle europäische Sprachen übersetzte Schrift erwiedert wurde: „Bemerkungen eines Portugiesen über die dem Papst übergebene Schrift des Ordensgenerals,“ die die Jesuiten durch das neue Gemälde, das sie von ihnen gab, auf's äusserste aufbrachte, auf die sie aber doch nichts anders zu sagen wussten, als nur diess, der Verfasser sei ein Ketzer und Jansenist.

Während so die Jesuiten alle Ursache hatten, ihren Vertheidigungsversuch zu bereuen, geschah im September 1758 ein meu-

chelmörderischer Angriff auf den König, der viele Verhaftungen und Hinrichtungen portugiesischer Grossen zur Folge hatte. Man hatte zwar keinen rechtlichen Beweis dafür, dass die Jesuiten Antheil an dem Mordversuch haben, dennoch wurde in dem öffentlich bekannt gemachten Urtheil gesagt, dass sie wegen so vieler gegen den König und sein Reich verübter Frevelthaten so lange für die Urheber des Mordangriffes auf den König gehalten werden müssen, bis andere als Urheber desselben hinlänglich erwiesen seien. Mehrere Jesuiten, unter ihnen auch der ehemalige Beichtvater des Königs, Moreira, wurden desswegen zu Anfang des Jahrs 1759 gefangen gesetzt. Aber nur einer derselben wurde zwei Jahre nachher mit dem Tode bestraft, der schwärmerische, zuletzt wahnsinnige Jesuit Malagrida, und zwar durch die Inquisition als Ketzer. Welche Schuld dabei wirklich auf die Jesuiten fällt, ist nicht entschieden, da überhaupt auf der ganzen Geschichte ein noch nicht zerstreutes Dunkel liegt und nicht gewiss ist, ob der Versuch gegen das Leben des Königs eine Verschwörung oder eine blosse Privatrache war. Wenige Tage nach der Hinrichtung derer, die als Majestätsverbrecher verurtheilt waren, wurden durch einen königlichen Befehl alle bewegliche und unbewegliche Güter, Renten, Einkünfte und Gnadengehalte der Jesuiten in allen portugiesischen Staaten in Beschlag genommen und alle Verbindungen des Ordens mit den Unterthanen des Königs aufgehoben. Zur Belehrung des Volkes über die Gründe dieser ausserordentlichen Maassregel erschien an demselben Tag eine Schrift, welche die gottlosen und aufrührerischen Irrthümer enthielt, die von den Geistlichen der Gesellschaft Jesu den hingerichteten Missethätern beigebracht und unter dem portugiesischen Volk ausgebreitet worden, jesuitische Grundsätze über Verläumdungen, Meuchelmord, Lüge. Von der gegen die Jesuiten getroffenen Verfügung gab Joseph dem Papste in einem Schreiben Nachricht, welchem eine ausführliche Darstellung aller Beschwerden gegen die Jesuiten und der verschiedenen zur Abhilfe genommenen Maassregeln beigegeben war. Als der portugiesische Gesandte in Rom, Almada, diese Schreiben seines Hofes dem Papste übergab, wurden die Jesuiten so parteiisch begünstigt, und von der päpstlichen Curie die gewöhnlichen Formen der Unterhandlung mit dem Gesandten und dem Hofe so auffallend verletzt, dass Almada Rom verliess, und der König allen Verkehr

mit dem Kirchenstaat verbot, worauf dann bald auch die Verbannung des päpstlichen Nuntius zu Lissabon aus den portugiesischen Staaten folgte. Die Jesuiten hofften, ein so offener Bruch mit Rom werde das portugiesische Volk aufbringen und den Minister stürzen. Voll Stolz und Verachtung gegen den portugiesischen Hof, gegen welchen sie unaufhörlich die frechsten Lügen und Verläumdungen verbreiteten, zweifelten sie überhaupt keinen Augenblick, dass sie zuletzt noch triumphiren werden. Allein Pombal verfuhr so methodisch und setzte ihnen immer von einer neuen Seite so empfindlich zu, dass sie ihm keinen bedeutenden Widerstand entgegensetzen konnten und sich von dem letzten Schlage getroffen sahen, ehe sie ihn so nahe glaubten. Ein weiterer nicht unwichtiger Schritt dazu war, dass Pombal durch eine königliche Verordnung vom Jahr 1759 den Jesuiten allen Antheil an dem öffentlichen Unterricht nahm, und dieselbe durch eine Beurtheilung der Methode der Jesuiten motivirte, die den Jesuiten ein Verdienst, worauf sie sich bisher so zuversichtlich berufen zu dürfen glaubten, sehr zweideutig machte, da ihnen im Eingange des Edicts vorgeworfen wird, dass sie durch ihre dunkle und pedantische Lehrart das Wachsthum der Wissenschaften gehemmt, die gelehrten Sprachen in Verfall gebracht, in jedem Fall aber durch ihre Grundsätze auf die Jugend verderblich eingewirkt haben. Nachdem die Jesuiten so vom Hof verbannt, von den Beichtstühlen und Kanzeln ausgeschlossen, ihrer Güter und ihres Eigenthums beraubt, aus den öffentlichen Schulen entfernt und in allen diesen Beziehungen als eine mit dem Wohle des Staats und Volkes unverträgliche Gesellschaft hingestellt waren: wie hätte Pombal auf halbem Wege stehen bleiben können? Es konnte daher niemand als die Jesuiten befremden, dass am 3. September 1759 ein königliches Edict erschien, nach welchem in Folge einer durch alles Vorangegangene herbeigeführten Nothwendigkeit die Jesuiten als offenbare Rebellen, Verräther, Feinde und Friedensstörer denaturalisirt, verwiesen und verbannt wurden, und aus allen Staaten des Königs auf eine solche Art ausgestossen werden sollten, dass sie niemals wieder aufgenommen werden könnten. Unmittelbar darauf wurden alle Jesuiten, ausser denjenigen, die in den Gefängnissen zurückblieben, auf sieben Schiffe geladen und im Kirchenstaat abgesetzt. Sie hofften, als sie Portugal verliessen, durch eine feierlich bewegliche Absingung des Psalms 114. *In exitu*

el de Aegypto, domus Jacob de populo barbaro noch Eindruck
aachen, allein das Volk liess sie ruhig ziehen.

Portugal hatte sich durch die rasche, energische und conse-
ıte Handlungsweise seines Ministers, wobei öfters die moralische
erzeugung von der Schuld der Jesuiten überhaupt den streng
tlichen Beweis im Einzelnen ergänzen und ersetzen musste,
er Jesuiten entledigt; seinem Beispiele folgte zunächst Frank-
ı, nur mit grösserer Ruhe und Kälte und mit strengerer Beob-
uug der rechtlichen Formen. In Frankreich hatten die Jesuiten
r Ludwig XIV. ihre glücklichste Periode, und die königlichen
htväter la Chaise und le Tellier machten von ihrem Einfluss
ihrer Macht den ausgedehntesten Gebrauch. Aber nachdem
wig XIV. in den Armen der Jesuiten in die Ewigkeit hinüber-
hieden, schien der Schutzgeist der Jesuiten entschwunden zu
. Nach den Aeusserungen der Jesuiten selbst haben sich in
ıkreich Semihugenotten, Jansenisten und zuletzt Philosophen,
Zwittergeschlecht der beiden erstern, um die Religion zu unter-
ıen, auch zur Vertilgung des Ordens der Jesuiten verschworen.
er That haben Philosophen und Freidenker, wie die Encyklo-
sten und wie Voltaire, deren Angriffe die Jesuiten noch über-
s durch das heftige Geschrei, das sie gegen sie erhoben, hervor-
en, sehr vieles dazu beigetragen, den Zeitgeist überhaupt gegen
zu stimmen, und sie nicht blos durch Schilderung ihres verderb-
en Einflusses verhasst, sondern, was noch mehr wirkte, durch
leckung ihrer Blössen und Schwachheiten, ihrer Intriguen und
kelzüge, ihres ganzen gemeinen und niederträchtigen Wesens
chtlich und lächerlich zu machen. Am Hofe des Königs konn-
sie seit Ludwigs XIV. Tode nicht mehr zu ihrem alten Ansehen
ngen. Ihre Bemühungen und Ränke für diese Absicht hatten
die Folge, dass sie die bekannte Pompadour und den Minister
iseul gegen sich aufbrachten.

Den Hauptstoss aber, der sie zuletzt stürzte, gaben ihnen auch
rankreich, wie in Portugal, die ihrem eigentlichen Ordenszweck
ıdartigen Unternehmungen, zu welchen sie ihre Missionen be-
ten. Den Auftritten in Paraguay, die in Portugal die nächste
ınlassung ihres Untergangs wurden, ist in Frankreich der be-
nte Rechtshandel des Jesuiten La Valette an die Seite zu setzen.
Valette, der im Jahr 1742 als Missionar auf die Insel Marti-

gender wurden und die Regierung bewogen, la Valette
reich kommen zu lassen, um ihn über seine Geschäfts
Verantwortung zu ziehen. Die Untersuchung seiner S
damit, dass er vor seiner Rückkehr nach Martinique
Versprechen geben musste, sich künftig weder mittelb
mittelbar in Handelssachen einzulassen. La Valette hi
sprechen schon unterwegs zu Marseille mit ächt jesu
wissenhaftigkeit, und trieb seine Geschäfte zu Martiniqu
in's Grosse. Aber unglücklicher Weise fielen zwei Schi
nialwaaren im Werth von 2 Millionen Livres, bestimmt zu
eines Wechsels von 1½ Millionen, der auf das Handels
und Gouffre in Marseille ausgestellt war und von di
nommen wurde, in die Hände der Engländer, die p
Franzosen den Krieg erklärt hatten. Das Handelshau
nige Unterstützung von den Jesuiten, sah sich aber ge
Zahlungen einzustellen und erhob eine Klage gegen la
wurde zur Bezahlung des Wechsels verurtheilt, machte
rigkeiten. Indess wandten sich andere Gläubiger an
cial von Paris mit dem Verlangen, dass er sich für die S
Professhauses zu St. Peter verbürge. Da er sich weig
das Handelsgericht den Ausspruch, dass alle französisc
verbunden seien, das ganze Capital nebst den Zinsen
in der Voraussetzung, dass la Valette's Geschäfte nur a
nung der ganzen Gesellschaft gehen können. Da die J
Grundsatz bestritten und an das Parlament appellirten
suchte man den Handel und die Gesetze der Jesuiten g

berall auf die Ordensconstitution Rücksicht nehmenden Vortrag es Generaladvocaten auf die ganze Gesellschaftsverfassung der esuiten aufmerksamer gemacht worden, und befahl daher den Jeuiten, ein Exemplar ihres im Jahr 1757 zu Prag gedruckten Instituts abzugeben. Sie gehorchten sogleich, sahen aber bald darauf in, dass sie ihren zu voreiligen Schritt zu bereuen hatten; verebens suchten sie ihn durch königliche Befehle an das Parlament, ie sie auswirkten, wieder gut zu machen. Das Parlament liess urch eine eigene Commission die Constitutionsbücher der Jesuiten uf's genaueste untersuchen und sich von Zeit zu Zeit darüber Beicht erstatten. Der König, der die Jesuiten schonen wollte, befahl war dem Parlament, es solle innerhalb Jahresfrist über die Verfasung, die Constitutionen und Besitzungen der Jesuiten in Frankeich kein entscheidender Ausspruch gethan werden, damit in dieer Zeit von den Obern der Gesellschaft die Rechtmässigkeit ihrer nsprüche durch Beweise dargethan werden könne. Allein das arlament gehorchte nur bedingt, und gab im August 1761 zwei erordnungen, in deren erster alle die Gesellschaft der Jesuiten etreffenden päpstlichen Bullen, Breven und Briefe, die Constituonen, die Erklärungen derselben, die Gelübde, Formeln der Derete der Generale und der allgemeinen Congregationen der Geellschaft, überhaupt alle andern Verfügungen für Missbräuche erlärt wurden, weil die Verfassung einer solchen Gesellschaft mit er bestehenden Ordnung der Kirche und des Staats streite. In der weiten Verordnung wurde eine grosse Zahl jesuitischer Schriften egen ihrer unsittlichen, abscheulichen, Aufruhr und Mord predienden Grundsätze verurtheilt, vom Henker zerrissen und verbrannt u werden, und den Jesuiten die Annahme von Novizen und die ortsetzung des Jugendunterrichts verboten. Zugleich liess das arlament aus den Schriften der jesuitischen Sittenlehrer mit grosser orgfalt einen Auszug bearbeiten, der alle ihre anstössigen Grundätze offen darlegte. Um jedoch jeden Schein von Willkür zu vereiden, berief der König eine Versammlung der Bischöfe, um sich in Gutachten über den Orden der Jesuiten geben zu lassen. Dieses fiel, so wenig man es erwarten sollte, ganz günstig für die Jeuiten aus. Die französische Geistlichkeit, so oft gespannt mit den arlamenten, wollte die Eingriffe der weltlichen Macht in eine irchliche Angelegenheit nicht begünstigen, sie ahnte zum Theil

schon die von dieser Seite bevorstehende grosse Veränderung der kirchlichen Hierarchie, und verband sich daher gerne mit den Jesuiten gegen die gemeinschaftliche Gefahr. Nur wenige verweigerten ihre Zustimmung. Die Absicht des Königs war offenbar, die Jesuiten vor völliger Unterdrückung zu retten. Um daher den Hauptanstoss zu entfernen, der für das Parlament in der blinden Abhängigkeit der Ordensglieder von dem Ordensgeneral lag, unterhandelte der König mit dem Ordensgeneral Ricci in Rom über die Aufstellung eines gebornen Franzosen zum Ordensvikar für Frankreich. Allein der Ordensgeneral und der Papst erklärten eine so bedeutende Veränderung des Ordensinstituts für unmöglich. Da indess die vom König bestimmte Jahresfrist zu Ende ging, so säumte das Parlament nicht, am 6. August 1762 seinen entscheidenden Ausspruch zu thun. Es erklärte, die Gesellschaft der Jesuiten sei gegen das Naturrecht, gegen alle geistliche und weltliche Macht, sie wolle in Kirche und Staat unter der schimmernden Hülle eines religiösen Instituts keinen nach evangelischer Vollkommenheit strebenden Orden, sondern eine politische Gesellschaft einführen, die auf allen, geraden und krummen Wegen, öffentlich und heimlich nach absoluter Unabhängigkeit strebe, um jede Macht zu missbrauchen. Daher solle der Orden unwiderruflich in Frankreich aufgehoben und niemand gestattet sein, seine Zurückberufung und Wiederaufnahme jemals auf irgend eine Weise in Vorschlag zu bringen.

Ungeachtet des Geschreis, das die Jesuiten erhoben, und der Bemühungen ihrer Anhänger folgten doch auch in den Provinzen die Gerichtshöfe dem Vorgange des Parlaments in Paris, nur die Geistlichkeit widersetzte sich, vor allen andern der Erzbischof von Paris, Christoph von Beaumont, der einen für das Parlament beleidigenden, für die Jesuiten ausschweifend parteiischen Hirtenbrief verbreiten liess, wegen dessen er zur Strafe gezogen werden sollte, vom Könige aber vor der gerichtlichen Untersuchung nach la Trappe verwiesen wurde. Das Parlament hatte den Jesuiten gestattet, dass sie nach dem völligen Austritt aus ihrer Ordensverbindung öffentliche Aemter bekleiden dürfen, wofern sie eidlich versichern, dass sie mit dem General und den Ordensobern in keiner Verbindung mehr stehen und keine dem Staat gefährliche Grundsätze behaupten. Da unter 4000 Jesuiten nur fünf diesen Eid leisteten, so beschloss das Parlament im Jahr 1764, dass die Jesuiten in Monats-

rist das Königreich verlassen sollen. In demselben Jahr bestätigte er König die Aufhebung des Ordens, doch erlaubte er den bisheigen Mitgliedern der Gesellschaft im Reiche zu bleiben, wenn sie ich der geistlichen Gerichtsbarkeit der Bischöfe unterwerfen, und ls treue Unterthanen nach den Gesetzen des Staats leben. Hiemit rurde und blieb der Orden auch für Frankreich aufgehoben, natürich, wie die Jesuiten behaupten, auf die ungerechteste Weise regen der Ketzerei und Irreligiosität der Zeit, und weil einmal die larquise Pompadour und der Minister Choiseul aus zufälligen Grünen sich gegen den Orden verschworen haben, in der That aber, reil man aus sichern Thatsachen die wahre Beschaffenheit des Orens kennen gelernt hatte.

In Spanien zog sich dasselbe Ungewitter gegen die Jesuiten uerst seit dem Regierungsantritt Karl's III. zusammen. Dass er einen Jesuiten, sondern einen Dominikaner zum Beichtvater hatte, ie Heiligsprechung des den Jesuiten so verhassten Bischofs Palaox am römischen Hofe eifrig betrieb, waren schlimme Zeichen der eit, noch mehr aber, dass die Regierung in den Händen von Männern war, welche, wie Gregory, Campomanes, Aranda, Olavides l'Ossun zu aufgeklärt dachten, um Freunde der Jesuiten zu sein ınd eine andere Politik zu befolgen, als eine antijesuitische. Auch n Spanien führte eine staatsverbrecherische Unternehmung, an velcher der Antheil der Jesuiten nicht zweifelhaft schien, den für ie verderblichen Schlag herbei. In Jahr 1766 brachen aufrühreische Volksbewegungen in Madrid aus, die den König zur heimichen Flucht nach Aranjuez bestimmten. Es wurde ein Untersuchungsrath unter dem Vorsitz des Grafen von Aranda niedergeetzt. Mehrere Jesuiten wurden schuldig gefunden; das Nähere ist edoch unbekannt, da in Spanien alles, was gegen die Jesuiten geschah, nicht wie in Portugal öffentlich bekannt gemacht, sondern geheim gehalten wurde. Bald darauf sollen den König noch andere Entdeckungen zu ernsteren Maassregeln gegen die Jesuiten bestimmt haben, namentlich ein aufgefangenes Schreiben des Jesuitengenerals Ricci an den Provincial von Toledo, in welchem von einem geheimen Plan die Rede war, den König als einen Bastard vom Thron zu stürzen und seinen jüngern Bruder, den Infanten Don Ludwig, auf denselben zu erheben. Der König sah mit Einem Worte seine Krone und Ehre durch die Jesuiten gefährdet. Da man je-

34*

doch in Spanien keinen öffentlichen Process einleiten wollte, so wurde durch einen blos geheim motivirten königlichen Urtheilsspruch am 28. Februar 1767 die ganze Gesellschaft der Jesuiten aus sämmtlichen spanischen Staaten verbannt. Graf Aranda, der mit der Vollziehung beauftragt wurde, traf seine Anstalten so, dass in der Nacht vom 2. auf den 3. April zu derselben Stunde in ganz Spanien alle Jesuiten, gegen 5000, in ihren Collegien und Häusern plötzlich im Schlafe überfallen, aufgehoben, ohne Verzug nach der Küste abgeführt und aus dem Lande geschafft wurden. Unmittelbar darauf machte der König eine pragmatische Sanction bekannt, in welcher er erklärte, dass die gerechten und wichtigen Beweggründe, die ihn dazu genöthigt haben, in seinem königlichen Gemüthe verschlossen bleiben sollen. Er sei dabei nur dem Triebe seiner königlichen Gnade als Vater und Beschützer seiner Völker gefolgt. Alle Güter der Jesuiten sollen eingezogen sein, doch sollen die das Königreich verlassenden und in den Kirchenstaat verwiesenen Jesuiten eine jährliche Nahrungspension erhalten, so lange sie ruhig bleiben. Alles Reden und Schreiben über die Vertreibung der Jesuiten, für und gegen sie, sollte verboten sein. In Rom, auf den Papst, welchem der König selbst von der genommenen Maassregel Nachricht gab, und auf den Ordensgeneral machte das überraschende Ereigniss einen ganz erschütternden Eindruck, und man wusste nicht, sollte man drohen oder bitten. Doch liess sich der Papst noch rathen, den Ton der Heftigkeit zu unterdrücken, und er sandte nun ein äusserst wehmuthsvolles und rührendes, aber aus ächt jesuitischer Feder geflossenes Schreiben nach Madrid. Allein die Antwort, die hierauf in dem ausserordentlichen Staatsrath, an dessen Spitze der Graf Aranda stand, abgefasst wurde, enthielt nichts linderndes für die geschlagene Wunde, und erwiederte die warmen Gefühle des päpstlichen Herzens nur mit politischer Kälte. Zuletzt versprach man sich noch einige Wirkung von dem Vorschlag, welchen der General des Ordens selbst machte, man solle dem spanischen Hofe erklären, dass man die vertriebenen Jesuiten nicht im Kirchenstaat aufnehme. Dadurch wurden aber nur die Leiden der bereits eingeschifften Jesuiten vermehrt, und sie mussten, nachdem sie überall zurückgewiesen, einige Zeit in Corsika sich aufgehalten hatten, doch noch im Kirchenstaat aufgenommen werden, da sie nur hier ihre spanischen Pensio-

n geniessen konnten, die ihnen auch fortwährend ausbezahlt ırden.

Was noch in demselben Jahr in Neapel und Sicilien gegen ; Jesuiten geschah, war ganz nur Wiederholung des Vorgangs Spanien. Schon diess war für die Jesuiten in Neapel empfindlich nug, dass gerade im Jahr 1767 der Process, in welchen sie seit m Jahr 1762 wegen einer Erbschaft mit der königlichen Kammer rwickelt waren, dahin entschieden wurde, dass es sich für eine sellschaft, die nach der ursprünglichen Idee ihres Stifters nur m Almosen leben solle, nicht schicke, sich um Erbschaften zu werben, und dass in Zukunft keines ihrer Collegien mehr befugt in sollte, erbliche Güter an sich zu bringen. Diess war die Eintung zu der Unglücksscene im November, wo sie in der Nacht m 20. auf den 21. in allen ihren Collegien und Häusern plötzlich erfallen, verhaftet, auf Wagen nach den Seehäfen abgeführt, auf iegsschiffe gebracht und am Kirchenstaat abgesetzt wurden. Alles ss wurde auch hier für eine Verfügung der höchsten ökonoschen Macht erklärt, die die Ruhe, Sicherheit und Wohlfahrt der ılker gebiete. Man hielt die Erwähnung einzelner Verbrechen ht für nöthig, da man die Ueberzeugung hatte, die ganze Masse s Ordens sei verdorben. Doch wurde in dem Verbannungsbeıle, der überhaupt beinahe ganz wie der spanische lautet, gleichls eine Unterhaltungspension ausgesetzt. Acht Tage nachher ırden die Jesuiten ebenso in Sicilien aufgehoben und zu Palermo ıgeschifft. Im folgenden Jahr verbannte der mit Spanien und apel engverbundene Hof von Parma die Jesuiten auf ähnliche eise durch ein unwiderrufliches Staatsgesetz aus dem Herzogthum. gen einen solchen Staat glaubte sich der Papst mehr herausnehn zu dürfen, und machte daher ein im anmaassendsten Tone gehriebenes Breve bekannt, in welchem er alle solche von der welthen Macht gegebenen Verordnungen geradezu für nichtig erirte, empörte aber dadurch alle katholischen Höfe so sehr, dass n allen Seiten die nachdrücklichsten Protestationen gegen die pstlichen Eingriffe in die weltlichen Regentenrechte erfolgten. lbst der Grossmeister der Malteser Ritter entledigte sich der suiten seiner Insel. So entschieden und so allgemein äusserte h auch in den dem Papste ergebenen Ländern der Widerwille gen die Jesuiten.

Vergebens opferte Clemens XIII. aus Freundschaft für die Jesuiten die letzten Kräfte der hildebrandischen Macht auf. Durch die Schritte, zu welchen er sich durch sie verleiten liess, durch den alten Ton hierarchischer Anmaassungen, in welchen er desswegen auf eine so unzeitige Weise verfiel, konnte der Orden nicht gerettet werden, vielmehr wurde dadurch nur die Ehre und Macht des Papstthums selbst auf's gefährlichste auf's Spiel gesetzt. Es ist schon früher erwähnt worden, zu welchen bedenklichen Bewegungen dadurch mehrere katholische Staaten veranlasst wurden, und unter welcher Verwicklung der Verhältnisse Clemens XIII. starb.

Wer aber der Nachfolger sein sollte, entschied sich erst nach einem sehr langen und ernsten Kampf der Parteien. Noch nie traten vielleicht die Cardinäle mit grösserer Spannung der Gemüther in's Conclave. Die grosse Angelegenheit, um welche sich damals alles in der Kirche und in der Politik bewegte, war die Jesuitenfrage. Die strengkirchliche Partei, die Zelanti, die Eiferer, wie sie die Diplomaten nannten, wollten nur einen jesuitenfreundlichen Papst, die nicht minder stark vertretene Partei der Höfe setzte alles daran, genügende Bürgschaften für die Aufhebung der Gesellschaft der Jesuiten zu erhalten. Lange schwankte der Sieg in dem volle drei Monate, vom 15. Februar bis zum 17. Mai, dauernden Conclave, und gerade der Name, welcher endlich als Sieger aus der Wahlurne hervorging, hatte anfangs nur eine sehr schwache Aussicht für sich. Erst sehr spät, nach dem Eintritt der spanischen Cardinäle in das Conclave, stieg er in den Scrutinien. Auch der französische Cardinal Bernis wirkte hauptsächlich zur Wahl des Cardinals Ganganelli's mit. Ganganelli stammte aus einer adeligen Familie zu Sant Angelo in der Diöcese Rimini, und gehörte dem Franziskanerorden an. Von Clemens XIII. im Jahr 1759 zum Cardinal ernannt, hatte er sich bisher mehr nur durch die Einfachheit seiner Lebensweise und seine theologischen Kenntnisse ausgezeichnet. Als Papst nannte er sich Clemens XIV.

Die allgemeine Erwartung, mit welcher er den päpstlichen Stuhl bestieg, bestimmte den Charakter seiner Regierung. Wenn man auch nicht behaupten kann, dass das Versprechen, die Gesellschaft der Jesuiten aufzuheben, die Bedingung seiner Wahl war, so betrachtete man diess doch so bestimmt als die eigentliche Aufgabe seiner Regierung, dass er sich derselben nicht entziehen

nnte. Allein je mehr man in ihn drang, um so mehr schob er die
füllung derselben immer weiter hinaus, da es ihm um nichts mehr
thun war, als um die Vermeidung des Scheins, dass ihm diess
hon im Conclave zur Bedingung gemacht worden sei. So bestand
s Geheimniss des Papstthums jetzt nur in der Kunst, die Abhän-
gkeit, in welcher das Papstthum den Höfen gegenüber sich be-
nd, zu verbergen und sich den Schein einer Selbstständigkeit zu
ben, die es in der That nicht hatte. Man sollte es nicht wissen,
ss das Papstthum alles, was es noch galt, im Grunde nur der
rsönlichkeit der Päpste und ihrem politischen Benehmen zu ver-
nken hatte. Diess fühlte im Gedränge der Jesuitenfrage kein
pst mehr als Clemens XIV., welcher schon durch seinen Namen,
dem er sich, angeblich aus Verehrung gegen seinen Vorgänger
emens XIII., den Jesuitenfreund, Clemens XIV. nannte, die jesui-
nfeindliche Stellung, zu welcher er durch die Höfe genöthigt war,
bemänteln suchte, und somit äusserlich etwas Anderes scheinen
ollte, als er thatsächlich sein konnte. Eben daher kam nun auch
s räthselhafte, geheimnissvolle, in sich verschlossene Wesen, das
n charakteristischer Zug der Persönlichkeit dieses Papstes war.
an wusste nie, wie man ihn zu nehmen hatte, das Wichtigste be-
elt er immer für sich, und erst wenn er es lange genug mit sich
rumgetragen hatte, brachte er es zur öffentlichen Verhandlung.
att die in Frage stehenden Angelegenheiten mit den Cardinälen
berathen, schlug er weit lieber den Weg der Privatcorrespon-
nz ein, und stand daher theils in einer sehr vertraulichen Bezie-
ng zu den Botschaftern der fremden Höfe, theils in einem be-
ändigen Briefwechsel mit den Fürsten selbst. So gelang es ihm,
e Gunst der Höfe zu gewinnen, und ungeachtet des langen Zau-
rns in der Jesuitenfrage, durch das er die Geduld der Höfe er-
üdete, und wiederholt die nachdrücklichsten Aufforderungen,
mentlich von Seiten des spanischen Hofs, hervorrief, Manches zu
reichen, was zur Herstellung der Ehre und der Interessen des
pstlichen Stuhls diente.

In Portugal, wo es im Jahr 1760 zum entschiedensten Bruch
it dem Papst gekommen war, söhnte man sich schon im ersten
hr der Regierung Clemens XIV. wieder aus, und es erfolgte eine
llkommene Wiederherstellung der kirchlichen Verhältnisse. Cle-
ens XIV. behandelte diese Angelegenheit im tiefsten Geheimniss

unmittelbar mit dem König und dem Grafen von Oeyras (Pombal), und erst nachdem er die bestimmtesten Zusicherungen erhalten hatte, schickte er einen apostolischen Nuntius, welcher auf's feierlichste in Lissabon empfangen wurde. Auch in Rom wurde der mit Portugal geschlossene Frieden als ein höchst erfreuliches Ereigniss gefeiert. Auf demselben Wege, durch unmittelbare Correspondenz mit den Höfen und entgegenkommende Schritte, war Clemens XIV. früher schon, im Jahr 1769, die Beilegung des Zwistes mit Parma, der unter seinem Vorgänger so viele Verwicklungen herbeigeführt hatte, gelungen. Die Sache schien sehr schwierig, da die bourbonischen Höfe eine förmliche Zurücknahme des Breve's Clemens XIII. verlangten. Sehr günstig war für Clemens XIV., dass die Kaiserin Maria Theresia, die sich immer sehr respektvoll gegen den Papst bewies und grosses Vertrauen in Clemens XIV. setzte, ein besonderes Interesse hatte, die Sache in's Reine zu bringen. Sie wollte ihre jüngere Tochter, Maria Amalia, mit Ferdinand I., Infanten von Spanien und Herzog von Parma, vermählen, glaubte jedoch ihre Einwilligung nicht vor der Beilegung des Streits mit dem Papst geben zu können. Da die beiden Verlobten mit einander verwandt waren, und die Ehe vor Aufhebung dieses kirchlichen Hindernisses nicht eingehen konnten, so ertheilte ihnen Clemens XIV. sogleich den kirchlichen Dispens, und annullirte durch diesen Akt stillschweigend alle Schritte seines Vorgängers gegen Parma. Dieses gefällige Entgegenkommen nahmen die katholischen Höfe so gut auf, dass die Sache als abgethan betrachtet wurde. So suchte er überhaupt durchaus in versöhnlichem Geiste zu regieren und jeden Anstoss zu beseitigen, welchen die katholischen Höfe nehmen konnten. In diesem Sinn geschah es auch, dass er zuerst im J. 1770 die berüchtigte Bulle *In coena Domini* am Gründonnerstag vorzulesen unterliess, was gleichfalls sehr dazu beitrug, ihn in ein freundliches Verhältniss zu den auswärtigen Höfen zu setzen. Und doch würden alle diese Bemühungen den gewünschten Erfolg nicht gehabt hatten, wenn er zuletzt nicht auch noch dem Hauptverlangen der katholischen Höfe entsprochen und die Gesellschaft der Jesuiten aufgehoben hätte. Nur unter dieser Bedingung konnte er die völlige Aussöhnung mit Frankreich und Neapel durch die Zurückgabe seiner Besitzungen in Avignon und Venaissin, in Benevent und Pontecorvo erwarten. Mit diesem Hauptakt seiner Regierung

zögerte er aber immer noch, so oft und so dringend er auch daran gemahnt wurde, und erst nachdem er schon verschiedene Schritte gethan hatte, von welchen man bei der geheimnissvollen Art, wie er diese Sache behandelte, nicht wusste, wie man sie zu nehmen hatte, erfolgte der Hauptschlag. Da er nicht lange nachher an einem Leiden erkrankte, von welchem er nie mehr hergestellt wurde, und noch vor Ablauf eines Jahrs seit dem Aufhebungsbreve starb, so glaubte man sehr allgemein, dass er an jesuitischem Gift gestorben sei. Es ist jedoch hierüber nichts erwiesen, und der neueste Geschichtschreiber, dessen Urtheil hierin von Gewicht ist, Theiner, Geschichte des Pontifikats Clemens XIV., nach unedirten Staatsschriften aus dem geheimen Archive des Vatikans, 1853 sagt Bd. II. S. 518, der Anfang und Entwicklungsgang der Krankheit sei so natürlich gewesen, dass nur Täuschung oder Leidenschaft dabei an eine Vergiftung habe denken können.

Den ersten öffentlichen Schritt zur Aufhebung der Gesellschaft der Jesuiten that Clemens XIV. dadurch, dass er am 12. Februar 1770 die Jesuiten der Leitung des Seminars von Frascati enthob und dasselbe Weltpriestern übergab. Im folgenden Jahr übertrug er dem Cardinal Marefoschi die Aufsicht über alle im Kirchenstaat von den Jesuiten geleiteten Seminare und setzte eine Cardinalscongregation nieder, um die zerrütteten finanziellen Zustände des unter den Jesuiten stehenden römischen Seminars zu untersuchen, auch sollte diese Congregation dem Verfall der theologischen Studien in dieser Anstalt, so wie überhaupt mehreren Missbräuchen, die in der Leitung der Zöglinge dieser Anstalt sich eingeschlichen hatten, abhelfen. Wegen der grossen Nachlässigkeiten, welche sie sich in der Verwaltung des römischen Seminars haben zu Schulden kommen lassen, wurde ihnen im Jahr 1772 die Leitung desselben ganz genommen. Ein weiterer, schon näher zum Ziel führender Schritt war der dem Cardinalerzbischof von Bologna, einem sehr entschiedenen Gegner der Jesuiten, mit ausgedehnter Vollmacht ertheilte Auftrag, die Verwaltung der in seiner Diöcese gelegenen Häuser der Jesuiten zu untersuchen, und denjenigen Jesuiten die Säcularisation zu ertheilen, die sie nachsuchen würden. Die dabei von Seiten der Jesuiten vorgefallenen Auftritte bestärkten Clemens XIV. in der nicht mehr zu verschiebenden Ausführung seines Entschlusses. Am 17. August im Jahr 1773, Abends 9 Uhr, liess

er endlich das am 17. Juli unterschriebene Aufhebungsbreve dem General der Jesuiten in dem Professhause *al Gesù* amtlich verkündigen und in Gegenwart aller in diesem Hause befindlichen Väter vorlesen. Dasselbe geschah zu derselben Stunde in den andern Collegien und Jesuitenhäusern in Rom. Das Aufhebungsbreve *Dominus ac redemtor noster* gab eine sehr ausführliche Motivirung des päpstlichen Entschlusses. Zur Einleitung ist zuerst davon die Rede, wie frühere Päpste in ähnlichen Fällen gehandelt haben, so oft sie die speciellen Bestrebungen der Mönchsorden mit dem allgemeinen Interesse der Kirche in Einklang bringen und den daraus entstehenden Uebeln vorbeugen mussten. Sie haben nicht den beschwerlichen und mühsamen Weg gewählt, den man sonst in weltlichen Gerichtshöfen einzuschlagen pflege, sondern als Statthalter Christi und oberste Richter des christlichen Gemeinwesens mit Machtvollkommenheit die Sache auf einmal entschieden, ohne den regularen Orden, die aufgehoben werden sollten, Erlaubniss und Befugniss zu geben, ihre Rechte vorzubringen und die schweren Beschuldigungen entweder von sich abzuwälzen, oder die Ursachen abzuwenden, warum zu dergleichen Maassregeln geschritten wurde. Nach solchen Vorgängen sei alles erforscht worden, was den Ursprung, Fortgang und den gegenwärtigen Zustand des Regularordens betreffe, welcher gewöhnlich die Gesellschaft Jesu genannt werde. Aus dem Inhalt und den Ausdrücken der sie betreffenden apostolischen Verfügungen erhelle offenbar, dass in dieser Gesellschaft gleich bei ihrem ersten Entstehen mannigfacher Same der Zwietracht und Eifersucht nicht allein in ihrem Innern, sondern auch gegen andere Regularorden, gegen die Weltpriesterschaft, gegen Academien, Universitäten, öffentliche Schulen, ja sogar selbst gegen die Fürsten aufgekeimt sei, in deren Staaten sie aufgenommen wurde. Alle dagegen getroffenen Anstalten haben nicht hingereicht, das Geschrei und die Klagen gegen die Gesellschaft verstummen zu machen, von Tag zu Tag haben sich die beschwerlichsten Streitigkeiten über die Lehren der Gesellschaft, die sehr viele als der Rechtgläubigkeit und den Sitten zuwider anklagten, fast über die ganze Erde ausgebreitet. Frühere Päpste haben darüber vielen Kummer erfahren müssen, Innocenz XI. habe die Annahme von Novizen verboten, Benedict XIV. eine Visitation der Häuser und Collegien beschlossen. Auch aus dem mehr er-

pressten, als erbetenen apostolischen Brief, in welchem das Institut der Gesellschaft Jesu von Clemens XIII. sehr empfohlen und auf's Neue bestätigt wurde, sei dem apostolischen Stuhl kein Trost, der Gesellschaft keine Hilfe und der Christenheit kein Vortheil zugeflossen, es seien daraus nur noch gefährlichere und heftigere Stürme entstanden. „Daher nun in Betracht, dass die erwähnte Gesellschaft die reichen Früchte nicht mehr bringen und den Nutzen nicht mehr schaffen kann, wozu sie gestiftet wurde, ja dass es kaum oder gar nicht möglich ist, dass, solange sie besteht, der wahre und dauerhafte Friede der Kirche wiederhergestellt werden könne, aus diesen wichtigen Beweggründen und aus andern Ursachen, welche die Klugheitsregeln und die gute Regierung der allgemeinen Kirche an die Hand geben, und die wir in unserm Herzen verschlossen behalten, heben wir mit reifer Ueberlegung, aus gewisser Kenntniss und aus der Fülle der apostolischen Macht die erwähnte Gesellschaft auf, unterdrücken sie, löschen sie aus, schaffen sie ab, und heben alle und jede ihrer Aemter, ihre Häuser, Schulen, Collegien, Hospicien und alle ihre Versammlungsorte auf, ihre Statuten, Gebräuche, Gewohnheiten, Decrete, Constitutionen" u. s. w. Darauf folgen noch die nähern Bestimmungen zur Vollziehung des Breve's und über die Verwendung der Exjesuiten. Der gleich anfangs verhaftete General wurde später mit seinen Assistenten in die Engelsburg gebracht. Die Jesuiten liessen es an nichts fehlen, was den verhassten Papst verunglimpfen und in den schlimmsten Ruf bringen konnte; ihre lange geglaubten Lügen sind nun aber so aufgedeckt, dass sich niemand mehr durch sie täuschen lassen kann. Auch streng kirchliche Katholiken, wie Theiner, nehmen jetzt ganz die Partei Clemens XIV. gegen die Jesuiten und rühmen mit grösster Anerkennung die von ihm in dieser Sache bewiesene Weisheit, Umsicht und Mässigung.

Die Aufhebung des Ordens wurde in denjenigen Ländern, in welchen sie nicht vorher schon geschehen war, ohne Schwierigkeit durchgesetzt; nur nahm man da und dort an der Form Anstoss, in welcher sie bekannt gemacht wurde, namentlich war in Deutschland Kaiser Joseph dadurch gekränkt, dass Clemens das Breve ohne Rücksicht auf die landesherrlichen Rechte durch die päpstlichen Nuntien den Bischöfen mittheilen liess. Es sollte daher erst dadurch seine volle Gültigkeit erhalten, dass der Kaiser der Reichs-

tagsversammlung zu Regensburg die Anzeige machte, der Orden der Jesuiten sei aufgehoben. In Deutschland war die Stimmung den Jesuiten nicht so ungünstig, wie in andern Staaten, aber in Oesterreich war man wenigstens mit dem wissenschaftlichen Zustande ihrer Schulen nicht zufrieden. Schon die Kaiserin Maria Theresia hatte desswegen eine Untersuchung angeordnet, und die Jesuiten verloren die theologischen Lehrstellen an der Universität Wien und die Aufsicht über das erzbischöfliche Priesterhaus. Man kannte die Jesuiten überall zu gut, um mit ihrem Schicksal grosses Bedauern zu haben, und sich für ihre Erhaltung zu verwenden. Aber eine eigene Erscheinung war es jetzt, dass die Jesuiten, aus ihrer eigenen Kirche, deren mächtigste Stütze sie sein sollten, verstossen, nun bei den Ketzern, zu deren Ausrottung sie bestimmt waren, Schutz und Zuflucht fanden. Friedrich der Grosse, der aufgeklärteste Mann des Jahrhunderts, verbot in seinen katholischen Ländern die Bekanntmachung des päpstlichen Aufhebungsbreve's. Im Breslauer Frieden, liess er durch seinen Agenten in Rom dem Papste sagen, habe er in Ansehung der Religion den *Status quo* für Schlesien garantirt, er habe in allen Rücksichten nie bessere Priester als die Jesuiten gefunden. Zugleich solle dem Papst noch bemerkt werden, dass, da er in die Klasse der Ketzer gehöre, der heil. Vater ihn von der Obliegenheit, sein Wort zu halten, und von den Pflichten eines ehrlichen Mannes und Königs nicht dispensiren könne. Das war offenbar die Sprache der Ironie, und der grosse König wollte dadurch nichts anderes als die Erhabenheit seines Standpunkts über den der katholischen Regenten zu verstehen geben. Was für katholische Fürsten und Staaten eine hochwichtige Angelegenheit war, machte dem freisinnigen Fürsten eines protestantischen Staats, in welchem man über den Obscurantismus des Pfaffenthums längst hinweg war, keine Sorge. Papst Pius VI. liess diess geschehen, befahl jedoch, dass die Jesuiten in Schlesien ihre Ordenskleidung ablegen, und sich aller geistlichen Verrichtungen enthalten. Als Priester des königlichen Schulinstituts widmeten sie sich nach einem vom Könige vorgeschriebenen Plane ganz dem Unterricht der katholischen Jugend. Endlich aber wurde im Jahr 1781 auch dieses Institut aufgehoben, und ein Theil der eingezogenen Jesuitengüter den Universitäten Halle und Frankfurt an der Oder gegeben. Auf dieselbe Weise benahm sich die russische

aiserin Katharina II. Nach einem Reichsgesetz Peters des Grossen llten zwar die Jesuiten nicht geduldet werden, allein ihr Wille ar es, sie nicht zu beunruhigen. Der römische Hof aber gab sich le Mühe, die Vollziehung des päpstlichen Breve's auch in Russnd zu bewirken. Die Kaiserin änderte jedoch ihren Entschluss cht. Die Jesuiten blieben nicht nur im Besitz ihrer Collegien zu ohilew und Polozk, sondern erhielten auch die Erlaubniss, in 'eissrussland ein Noviziat zu errichten. Ja die Protestationen des ıpstes gegen die Fortdauer der Jesuiten in Russland waren so hr ohne Erfolg, dass die Kaiserin zu derselben Zeit, da sie noch it dem Papst wegen Errichtung eines Erzbisthums zu Mohilew ıterhandelte, den Jesuiten im Jahr 1782 gestattete, einen Generalkar zu ernennen, welcher, bis es einst wieder in Rom erlaubt ürde, ein höchstes Oberhaupt zu wählen, die vollständige Gewalt nes Generals der Gesellschaft haben sollte. Zugleich erhielt der ·zbischof die Weisung, das Institut der Gesellschaft Jesu nicht zu ·unruhigen. Im Jahr 1801 genehmigte Pius VII. in einem Breve e kanonische Fortdauer der Jesuiten in Russland. Sie hatten zu nfang dieses Jahrhunderts in mehreren Städten Collegien, und ihr eneral oder *Praepositus vicarius generalis* wohnte zu Polozk. och war ihre Zahl nicht sehr bedeutend, und sie mussten sich anchen Beschränkungen unterwerfen. Sie durften keine Proseten machen und sich gegen den Erzbischof von Mohilew nicht ıf ihre Ordensregeln berufen [1]. Aber auch in den römisch-kathoıchen Ländern hörte der Jesuitenorden nicht sogleich ganz auf; ne gewisse Ordensverbindung dauerte geheim immer noch fort, an gab die Hoffnung einer Wiederherstellung nicht auf, brachte 3 bei Gelegenheit zur Sprache, und machte Versuche ihrer Verirklichung. Papst Pius VII. selbst zeigte sich vom Anfange seiner egierung an als einen Freund des Ordens. Mit ausdrücklicher ıpstlicher Bewilligung durfte er schon im Jahr 1804 in Sicilien in iner alten Gestalt mit seinen alten Einrichtungen und Grundtzen wieder öffentlich auftreten. Der Geist der Zeit hatte sich seit ır Aufhebung des Ordens so bedeutend geändert, der Damm, elchen die Jesuiten einst der Aufklärung und dem Streben nach 'eiheit entgegensetzten, war so gewaltsam durchbrochen, die

1) Fortsetzung Bd. V. S. 121.

Grundfesten der Kirche, zu deren Aufrechterhaltung sie einst so gute Dienste geleistet, durch so viele Ereignisse so gefahrvoll erschüttert. Solche Betrachtungen waren es ohne Zweifel, welche Pius VII. unmittelbar nach dem Sturz der napoleonischen Herrschaft, während welcher freilich ein solcher Gedanke nicht gefasst werden konnte, zur Wiederherstellung des Jesuitenordens bewogen [1]. Jedoch nur in Spanien, in Sardinien und in der Schweiz im Canton Freiburg wurden sie unbedingt wieder aufgenommen [2].

6. Bedrückungen und Verfolgungen der Protestanten in katholischen Ländern.

Beispiele hievon sind auch in der Geschichte des 18. Jahrhunderts nicht selten, und zwar selbst in Deutschland, wo doch beide Religionsparteien in einem gleichen Verhältniss zu einander standen.

Das Auffallendste ist, was im Salzburgischen geschah. Im Erzstift Salzburg waren schon von den Waldensern und Hussiten her, noch mehr aber seit der Reformation Luther's, dessen Freund Staupitz sich zuletzt nach Salzburg zurückzog, aber wohl dazu nicht mitwirkte, reinere Begriffe über Religion und Kirche besonders unter den Bergbewohnern und Bergleuten einheimisch geworden. Diese Freunde der evangelischen Wahrheit wurden zwar öfters, besonders um die Zeit des dreissigjährigen Kriegs, hart behandelt, erhielten sich aber doch in der Stille auch ohne Lehrer durch protestantische Religionsschriften, indem sie äusserlich den katholischen Cultus beobachteten. Um das Jahr 1684 aber, wo sich viele durch Gleichgültigkeit gegen die katholischen Gebräuche bemerklich machten, waren noch gewaltsamere Mittel gegen sie gebraucht worden. Sie wurden gefangen gesetzt und aus dem Lande vertrieben, und durften nicht einmal ihre Kinder mitnehmen. Viele wanderten seit dieser Zeit theils gezwungen, theils freiwillig nach Schwaben und Franken aus. Der bekannteste unter denen, die dieses Schicksal hatten, ist Joseph Schaitberger aus einem Dorfe bei Salzburg, der im Jahr 1686 wegen seines freimüthigen Glaubensbekenntnisses verhört, in's Gefängniss geworfen und aus dem Lande

1) Fortsetzung Bd. V. S. 114.

2) Die Schicksale der Jesuiten in den einzelnen Ländern nach ihrer Wiederherstellung V. S. 123 f.

verwiesen wurde, ohne sein Vermögen und seine Kinder. Er lebte hierauf zu Nürnberg, wo er neben der Handarbeit, von welcher er sich nährte, seine salzburgischen Glaubensbrüder durch kräftige Erbauungsschriften, besonders seine 24 Sendbriefe zur Standhaftigkeit ermunterte. Durch die Wirkung solcher Schriften und unter der zwanzigjährigen milden Regierung des achtungswürdigen Erzbischofs Franz Anton, eines Grafen von Harrach, hatte sich die salzburger Gemeinde sehr verstärkt, um so härter war nun aber der Schlag, der sie unter dem folgenden, jenem ganz unähnlichen Erzbischof Leopold Anton Eleutherius, einem Grafen von Firmian traf, der sich durch schlechte Rathgeber, besonders durch den Einfluss seines schändlichen Kanzlers, Christian v. Räll, leiten liess, und durch die Verfolgung der Ketzer seine Geldgier zu befriedigen hoffte. Als Vorwand und Mittel gebrauchte man den von Papst Benedikt XIII. unter Verheissung eines mehrjährigen Ablasses eingeführten katholischen Gruss: Gelobt sei Jesus Christus, mit der Antwort: in Ewigkeit, Amen. Die Evangelischen in Salzburg nahmen an diesem Grusse Anstoss schon wegen des Ablasses, welchen er ertheilen sollte. Man hatte also ein sicheres Merkmal, woran man sie unterscheiden konnte. Um ihrer nun desto gewisser habhaft zu werden, schickte man Jesuiten unter sie aus, die alles thaten, sie aufzuspüren. Ihre Häuser wurden durchsucht, und ihre Erbauungsbücher weggenommen. Die, welche sich weigerten, wurden in's Gefängniss geworfen und als Empörer behandelt. Es entstand eine Bewegung, die sich immer weiter verbreitete, und es kam im August 1731 der sogenannte Salzbund zu Stande, der an die Zeiten der ersten Christen erinnert. Aus den evangelischen Gemeinden kamen an dem Morgen eines Sonntags ungefähr 100 Aelteste in einem Felsenthale unweit der Salzach zusammen. Nachdem sie in feierlicher Stille mit entblösstem Haupte, betend um den Tisch in der Mitte, auf dem ein Salzfass stand, niedergeknieet waren, tauchten sie die benetzten Finger in das Salz und streckten die Rechte zum Himmel, schwuren dem wahren Gott den Eid, von dem evangelischen Glauben nicht zu lassen, gelobten ihm Einigkeit, Treue und ein brüderliches Herz im Unglück, und verschluckten das Salz wie eine heilige Hostie. Dann hielten sie Rath und beschlossen Abgeordnete nach Regensburg und an die protestantischen Fürsten zu schicken, um für die Auswanderung Schutz und Schirm zu suchen. Allein

schon früher hatte man auf die Vorstellungen der protestantischen Fürsten und des *Corpus Evangelicorum* erwiedert, die salzburger Ketzer seien zu keiner der drei im deutschen Reich geltenden Religionen zu rechnen. Auch jetzt war die Verwendung erfolglos, vielmehr verfuhr man jetzt noch gewaltsamer gegen die evangelischen Salzburger. Es wurden eigene Gerichtshöfe niedergesetzt, um alle, die sich als Lutheraner angaben, aufzuschreiben, und während mehr als zwanzig tausend entschlossen ihre Namen angaben, die Ketzer überall verflucht und zurückgestossen, zur Verhütung eines Aufstandes kaiserliche Truppen herbeigerufen, alle Gefängnisse mit Aufrührern angefüllt. Endlich erliess der Erzbischof im October 1731 ein Emigrationspatent, nach welchem allen Evangelischen befohlen wurde, das Land zu räumen. Zum Verkauf ihrer Güter wurde ihnen nicht der im westphälischen Frieden für Fälle einer solchen Auswanderung festgesetzte Zeitraum von drei Jahren, sondern nur die kurze Frist von zwei bis drei Monaten gegönnt. So wurden ohne Rücksicht auf die Bitten der Unglücklichen mitten im Winter mehrere Hunderte aus dem Lande gejagt, und nach und nach, da die wiederholten Vorstellungen der protestantischen Reichsstände kaum wenigstens eine Verlängerung der gegebenen Frist bewirken konnten, verliessen gegen zwei und zwanzigtausend Einwohner unter den ungerechtesten Bedrückungen und Beeinträchtigungen ihr Vaterland. An diejenigen, welche der Religion wegen auswanderten, schlossen sich zwar auch viele an, die aus andern Gründen mit ihrer Lage unzufrieden waren, aber überall, wohin die Heimathlosen kamen, fand ihr trauriges Schicksal lebhafte Theilnahme. Der Protestantismus feierte auf diesem Zuge seiner Märtyrer durch die protestantischen Länder und Städte einen wahren Triumphzug, und das salzburgische Lied ergriff, wenn es ertönte, mit wunderbarer Gewalt die Gemüther. Es wurde eine Emigrantenkasse in Regensburg errichtet, in welche zu ihrer Unterstützung reiche Beiträge aus den protestantischen Ländern, auch aus England und Holland eingingen. Am thätigsten nahm sich jedoch ihrer der König Friedrich Wilhelm I. von Preussen an. Er hatte schon früher, selbst durch Drohungen von Repressalien an seinen katholischen Unterthanen, den Erzbischof von Salzburg zu einem milderen Verfahren zu bewegen gesucht, jetzt nahm er nach und nach gegen 17000 in seinen Ländern auf, besonders im preussischen

tthauen, das mehrere Jahre durch eine Pest entvölkert worden ır. Einige der Salzburger Auswanderer siedelten sich in Nordıerika, in Georgien, einem Theile von Südcarolina an, aufgefort dazu von der vom Könige von Grossbritannien zum Anbau s wüsten Landes bevollmächtigten Gesellschaft und der Gesellhaft zur Fortpflanzung der Erkenntniss Jesu Christi. Sie erbauten selbst die Stadt Ebenezer, eine glücklich aufblühende Colonie, ; auch später noch durch einzelne immer noch aus Salzburg ausındernde Familien verstärkt wurde. Der Vorgang in Salzburg ıchte auch den heimlichen Protestanten in dem benachbarten rchtolsgaden (Berchtesgaden) Muth, dem Religionszwange der ɩimath durch Auswanderung zu entgehen. Der gefürstete Propst ıchte keine grosse Schwierigkeiten, nur verlangte er von jedem ɩibeigenen, welchen er dadurch verlor, zum Ersatz fünf Gulden, ; ihm von den evangelischen Gesandten bezahlt wurden. Da die ıswandernden grösstentheils tüchtige Arbeiter und geschickte instler waren, so nahm der König von Preussen einige derselben Berlin auf, die Meisten aber, etwa 800, der König von England Hannover, besonders in den Städten Münden, Eimbeck, Göttinn, Hameln, einige der letztern begaben sich nachher aus Annglichkeit an Oberdeutschland in das kunstfleissige Nürnberg [1]).

Schon die Vorfälle in Salzburg und Berchtolsgaden gehörten gentlich in das grosse Kapitel der Religionsbeschwerden, die in ɩutschland seit dem westphälischen Frieden bis zum Ende der utschen Reichsverfassung beinahe unausgesetzt fortdauerten. rem Wesen nach waren sie immer Verletzungen der im westphächen Frieden den Protestanten zugesicherten Rechte, sofern diese tweder die völlige Gleichheit der beiden Religionsparteien oder n durch das Normaljahr 1624 bestimmten Zustand betrafen. Den ılass dazu gab immer die selbstsüchtige Willkür, mit welcher die tholische Religionspartei die verlorene Alleinherrschaft wieder sich zu reissen und die Protestanten aus dem rechtmässigen

1) Ueber diese Auswanderungsgeschichte der Salzburger, eine der erhendsten Scenen in der Geschichte der Protestanten, die uns den einfachen kräfen Eindruck der evangelischen Wahrheit auf ein freies, unverdorbenes Berglk zeigt, vgl. die Schrift: Geschichte der Auswanderung der evangelischen lzburger im Jahr 1732. Beitrag zur Kirchengeschichte, nach den Quellen arbeitet von K. Panse. Leipz. 1827, eine nicht uninteressante Darstellung.

Besitz zu verdrängen suchte. Gegen solche willkürliche Eingriffe und Rechtsverletzungen sollten zwar die Bestimmungen des westphälischen Friedens sichern, aber der katholischen Religionspartei wurde es mit Hilfe der jesuitischen Sophistik und Auslegungskunst niemals schwer, auch den klarsten Buchstaben der Gesetze zu umgehen, und die bestehenden Verordnungen nach Belieben zu wenden und zu drehen. Hatte sie nur einmal, besonders durch den Uebertritt des Fürsten zur katholischen Religion, in einem an sich protestantischen Land festen Fuss gefasst, so war ihrem weiteren Umsichgreifen öfters kein Ziel mehr zu setzen. In einem solchen Falle, wenn der Landesherr katholisch war, wurde nicht selten in einem Lande, in welchem nach dem Normaljahr die evangelische Religion ausschliesslich ausgeübt werden sollte, ein sogenanntes Simultaneum eingeführt, d. h. man zwang die Protestanten zur Aufnahme des katholischen Gottesdienstes neben dem protestantischen. Dem Sinn des westphälischen Religionsfriedens in Hinsicht des Normaljahrs schien nach der jesuitisch-katholischen Ansicht auch dann Genüge gethan, wenn man nur den Protestanten nicht gerade alles nahm: so geschah es denn öfters, dass die protestantische Religionspartei bei dem vollkommensten Rechte die unterdrückte, kaum geduldete wurde. Wurden dagegen Beschwerden erhoben, so wurde die Sache in die Länge gezogen, die Entscheidung durch die willkürlichste Verdrehung der Rechte und Gesetze zweifelhaft gemacht, protestantische Unterthanen des Ungehorsams gegen ihre katholischen Landesherrn beschuldigt, beinahe nie eine Religionsbeschwerde erledigt. Vergebens suchten die evangelischen Stände den Missdeutungen der klarsten Reichsgesetze vorzubeugen. Auch damit wurde nichts gewonnen, dass man in den Wahlvertrag, welcher nach Karls VI. Tode mit dem neuen Kaiser Karl VII., dem Kurfürsten Karl Albrecht von Baiern, im Jahr 1741 zu Offenbach geschlossen wurde, ausdrücklich auch die Bestimmungen aufnahm, es sollen die Religionsbeschwerden gesetzmässig gehoben, die Evangelischen in ihren verfassungsmässigen Rechten nach dem Sinne des westphälischen Friedensschlusses beschützt, keine Simultaneen mit Verletzung desselben eingeführt werden. Man sah hieraus nur, wie sehr hierin eine Abhilfe als dringendes Bedürfniss gefühlt wurde, die Religionsbeschwerden selbst aber, welche protestantische Unterthanen von katholischen Fürsten erdulden



mussten, dauerten fort, da der Kaiser auf der Seite der katholischen Religionspartei war.

Unter dem Drucke solcher Religionsbeschwerden litt keines der deutschen Reichsländer mehr als die Kurpfalz, wo die Unterthanen beinahe durchaus protestantisch waren, der Fürst aber katholisch. Nach dem westphälischen Frieden sollte die katholische Religion auf den dem Fürsten freigegebenen Hofgottesdienst beschränkt sein, aber das Verhältniss kehrte sich völlig um, die protestantische Landesreligion wurde von der katholischen Hofreligion auf jede Art beschränkt und das Recht des westphälischen Friedens entkräftet. Dazu trug schon der bigotte katholische Nachbar der Pfalz, Ludwig XIV. in Frankreich, das Seinige bei, besonders durch die Clausel des Ryswiker Friedens vom Jahr 1697, nach welcher im offenbarsten Widerspruch mit dem westphälischen Normaljahr in den früher eroberten, damals wieder zurückgegebenen Landestheilen die katholische Religion in dem Zustande bleiben sollte, in welchem sie durch die Franzosen während des Kriegs eingeführt worden war. Die Folgen, welche diese Ryswiker Clausel für die Pfalz hatte, waren um so nachtheiliger, da nach dem Tode des Kurfürsten Karl im Jahr 1685 das katholische Neuburgische Haus mit Philipp Wilhelm, dem Sohne des schon früher erwähnten Pfalzgrafen Wolfgang Wilhelm, die kurfürstliche Regierung erhielt. Der Vergleich, welchen noch der protestantische Kurfürst Karl mit seinem katholischen Nachfolger zur Sicherheit der protestantischen Landesreligion geschlossen hatte, war schon für diesen nicht sehr bindend. Noch weit grössere Willkür aber erlaubte sich sein von Jesuiten erzogener und geleiteter Sohn Johann Wilhelm, besonders auch unter dem Vorwande der Ryswiker Clausel. Er riss die Verwaltung der protestantischen Kirchengüter an sich, führte überall vollends das Simultaneum ein, wodurch die Katholischen den Mitbesitz und Mitgebrauch der protestantischen Kirchen und Kirchengüter erhielten, nöthigte die Protestanten, katholische Festtage und Gebräuche mitzufeiern, ihre Kinder katholisch unterrichten und erziehen zu lassen, und drückte sie überhaupt durch einen Gewissenszwang, welchem viele die Auswanderung vorzogen. Der König von Preussen brachte zwar durch Repressalien an seinen katholischen Unterthanen im Magdeburgischen und Halberstädtischen den Kurfürsten im Jahr 1705 zu der sogen. Religionsinterimsdeclaration,

in welcher einstweilen bis zur völligen Beilegung der Beschwerden dem ganzen Lande vollkommene Religionsfreiheit zugesichert, den Katholischen jedoch zugleich auf Kosten der Protestanten der Besitz von Rechten und Gütern überlassen wurde, auf welche sie keinen gegründeten Anspruch machen konnten. Allein auch dieser Vergleich, von dessen Verpflichtung überdiess der Papst den nachfolgenden Kurfürsten entband, wurde niemals gehalten, und fortdauernd nach dem Grundsatze gehandelt, dass die protestantischen Unterthanen ganz von der Willkür ihres katholischen Landesherrn abhängen. Zugleich griffen die Jesuiten immer weiter um sich, besonders in Heidelberg, wo sie sich, ungeachtet die Universität eine durchaus reformirte sein sollte, mehrerer Lehrstellen bemächtigten, und die protestantischen Theologen so dreist verfolgten, dass dem Kurfürsten selbst von Wien und Regensburg aus Vorstellungen gemacht wurden, dem Verketzerungsunfug Einhalt zu thun. Wie weit sie es aber gleichwohl auch unter dem folgenden Kurfürsten Karl Philipp trieben, sah man am deutlichsten aus Veranlassung einer neuen Ausgabe des Heidelberger Katechismus. Der reformirte Kirchenrath liess ihn im Jahr 1719 unverändert wieder abdrucken. Da nun auch die Stelle stehen blieb, in welcher die Messe eine vermaledeite Abgötterei genannt wird, so stellten diess die Jesuiten dem Kurfürsten als eine freche Beleidigung seiner Religion und Person dar, und es sollten alle Exemplare hinweggenommen werden. Auf die triftigsten Erinnerungen der protestantischen Theologen und der protestantischen Fürsten schien man keine Rücksicht nehmen zu wollen, bis man endlich doch für gut fand, dem Gebrauche einer öffentlich anerkannten Bekenntnisschrift kein weiteres Hinderniss in den Weg zu legen. Dagegen gelang es den Katholischen in demselben Jahr zu Heidelberg, wo sie bereits sieben Kirchen, die Protestanten bei ihrer weit grössern Zahl nur noch zwei hatten, den letzteren die Hauptkirche zu dem h. Geist vollends ganz hinwegzunehmen. So ging es überhaupt überall, und an manchen Orten wurde der Protestantismus beinahe ganz unterdrückt. Nach wiederholten fruchtlosen Bemühungen mehrerer protestantischen Fürsten zur Wiederherstellung des vorigen Religionszustandes, schien es dem Kaiser im Jahr 1721 Ernst, seinen ertheilten Versprechungen Kraft zu geben, in der Hauptsache aber geschah nichts. Die Heidelberger Hauptkirche zum heil. Geist wurde zwar

den Protestanten zurückgegeben, aber dafür rächte sich der Kurfürst an der Heidelberger Bürgerschaft durch die Verlegung des Hofs und Regierungssitzes nach Mannheim. Unter Karl Theodor's langer Regierung, seit 1742, wurde in demselben Geiste fortgefahren und dem Katholicismus durch die Vereinigung der Pfalz mit Baiern im Jahr 1777 das Uebergewicht noch mehr gesichert. Der reformirte Kirchenrath verlor schon im Jahr 1746 den Rang einer Landesbehörde, und in dem pfalzbaier'schen Erbvertrag vom Jahr 1771 wurde festgesetzt, dass in der Pfalz, wie in Baiern, alle Stellen der vorgesetzten Landesbehörden nur Katholiken übertragen, Reformirte aber davon ausgeschlossen werden. Als der reformirte Kirchenrath zur Berathung mehrerer Religionsbeschwerden eine verfassungsmässige Synode halten wollte, wurde die im Jahr 1776 schon ertheilte Erlaubniss wieder zurückgenommen, und als er sich desswegen an das *Corpus Evangel.* und an den Kaiser wandte, wurden von dem Kurfürsten Karl Theodor zwar neue Versprechungen gegeben, zugleich aber Maassregeln genommen, welche die Veranstaltung der Synode vereitelten. Gingen doch die Jesuiten in Dillingen, unter deren Einfluss Karl Theodor stand, sogar damit um, ein förmliches Inquisitionsgericht in Pfalzbaiern einzuführen! Dieser traurige Religionszustand, gegen welchen selbst die Reichsbehörden keine Hilfe gewähren konnten, dauerte in Pfalzbaiern unter Karl Theodor beständig fort, und die gedrückten Protestanten sahen hier einer Erleichterung erst entgegen, als der milder denkende Maximilian Joseph II. ihm nachfolgte. Durch seine Religionsdeclaration vom Jahr 1799 und noch mehr durch das Religionsedict, das der Grossherzog von Baden, an welchen, einen protestantischen Oberherrn, ein grosser Theil der Pfalz übergegangen war, im Jahr 1803 erliess, wurden die Rechte und Freiheiten der Protestanten in der Pfalz wieder hergestellt.

Aehnliche Eingriffe in ihre Rechte und Bedrückungen erduldeten die Protestanten im Hohenlohe'schen, wo die Unterthanen ebenfalls durchaus protestantisch waren, die Fürsten aber, Hohenlohe-Schillingsfürst und Bartenstein, nach dem westphälischen Frieden die katholische Religion angenommen hatten, und sich nun ganz das Verfahren der benachbarten kurpfälzischen Regierung gegen ihre protestantischen Unterthanen zum Muster nähmen. Die merkwürdigste Seite der hohenlohe'schen Religionsstreitigkeiten

sind die Auftritte, zu welchen das Osterfest des Jahrs 1744 Anlass gab. Die Protestanten hatten zwar den gregorianischen Kalender nicht unmittelbar angenommen, aber doch eine Verbesserung ihres Kalenders eingeführt, die in der Hauptsache mit demselben übereinstimmte. Nur in Hinsicht der Feier des Osterfestes fand, da es die Protestanten astronomisch genauer bestimmten als die Katholiken, eine Verschiedenheit statt, vermöge welcher im Jahr 1724 Ostern nach der katholischen Berechnungsart acht Tage später war als nach der protestantischen. Diess gab, wo Katholiken und Protestanten zusammen waren, manche Gelegenheit zu Reibungen. Die Protestanten wollten mit demselben Recht, mit welchem sie sich den gregorianischen Kalender nicht aufdringen liessen, auch Ostern nach ihrem Kalender feiern, die Katholiken wollten ohnediess nicht nachgeben. Daher hatten, je nachdem die Verhältnisse waren, bald die Katholiken bald die Protestanten die Oberhand. In der Pfalz mussten natürlich die Protestanten Ostern mit den Katholiken feiern, in Brandenburg aber war es umgekehrt, in manchen Städten feierte man auch das Osterfest zweimal. Im Hohenlohe'schen hatte man das Osterfest im Jahr 1724 noch nach der Bestimmung der Protestanten gefeiert. Als aber im Jahr 1744 derselbe Fall wieder eintrat, und Ostern nach dem gregorianischen Kalender wieder acht Tage später fiel, erlaubten sich die hohenlohe'schen Fürsten die empörendsten Gewaltthätigkeiten. Den evangelischen Predigern wurde durch Soldaten der Befehl zugeschickt, Ostern müsse mit den Katholiken gefeiert werden, und mit der Absetzung gedroht, wenn sie sich auch nur bedenken wollten; an ihren Festtagen selbst waren ihre Kirchen verschlossen und mit Soldaten besetzt, und acht Tage nachher wurden sie mit Gewalt zur katholischen Festfeier gezwungen. Auch nachher folgten noch, wie wenn hier eine Empörung im Werke gewesen wäre, harte Untersuchungen und Strafen und allerlei Bedrückungen, gegen welche das *Corpus Evangel.* durch kaiserliche Befehle einschreiten zu müssen glaubte. Da aber auch diese ohne Wirkung blieben, so liess der Markgraf von Ansbach auf den Auftrag des *Corpus Evangel.* im Jahr 1750 einen Hauptmann mit hundert Mann in's Hohenlohesche einrücken, um das hohenlohe'sche Religionswesen nach der durch die Gesetze vorgeschriebenen Weise in Ordnung zu bringen und den übermüthigen Schillingsfürsten, der, wie der mächtige Kur-

fürst von Pfalzbaiern, alle Klagen seiner Unterthanen, alle Drohungen und Befehle der evangelischen Reichsstände und des Kaisers schon längst verachten zu dürfen glaubte, eines bessern zu belehren. Eine solche Selbsthilfe mit Waffengewalt, nachdem die rechtlichen Mittel ohne Erfolg waren angewandt worden, war selbst nach den Bestimmungen des westphälischen Friedens gesetzlich gestattet. Doch ist bei so vielen bedeutenden Religionsbeschwerden diess das einzige Beispiel, dass davon wirklich Gebrauch gemacht wurde, und auch in diesem Fall hatte man hauptsächlich die Absicht, an den kleinen Fürsten den grossen eine Warnung zu geben, die um so wichtiger zu sein schien, je mehr man bei ihnen, wie man wohl wusste, sich doch nur darauf beschränken musste.

Unter den Ländern, in welchen Protestanten am meisten durch den Religionsdruck der Katholischen litten, kommen hier besonders die zur österreichischen Monarchie gehörenden, theils deutschen theils auswärtigen, in Betracht.

Weniger als man sich über die bisher erwähnten Bedrückungen der Protestanten in Deutschland wundern muss, kann man sich über dasselbe Schicksal der Protestanten in den österreichischen Staaten wundern, da die Wohlthat des westphälischen Religionsfriedens auf sie gar nicht ausgedehnt worden war. Frühere Landesverträge wurden längst nicht mehr geachtet, nicht einmal Auswanderung gestattet. Als man um die Zeit der Salzburger Auswanderung auf die in Oberösterreich noch vorhandenen Evangelischen aufmerksamer geworden war, gab man ihnen in einem Aufrufe das Versprechen freien Abzugs, nahm aber dasselbe wieder zurück, weil sich eine zu grosse Zahl Protestanten gemeldet hatte. Im J. 1733 wurden dafür dann mehrere Familien mit Gewalt nach Siebenbürgen abgeführt; sie hatten jedoch keine Ursache mit dieser Veränderung unzufrieden zu sein, während die Zurückgebliebenen in ihrer Religionsübung auf's äusserste beschränkt wurden. Dasselbe Schicksal hatten die immer noch zahlreichen evangelischen Einwohner von Kärnthen, Krain und Steiermark, und die Bemühungen und Fürbitten, mit welchen sich die evangelischen Abgeordneten zu Regensburg an den Kaiser öfters wandten, konnten ihnen so wenig als den übrigen eine Erleichterung des harten Religionszwangs verschaffen. In Wien selbst glaubte sich der erste Erzbischof von Wien, Graf Kollonitsch, der zugleich auch Cardinal war, für die neue Würde, zu

welcher sowohl die Kirche der Hauptstadt, als er selbst erhoben worden war, nicht dankbarer zeigen zu können, als durch scharfe Aufmerksamkeit auf die protestantischen Familien, die sich seit einiger Zeit in Wien befanden und durch Handel und Gewerbe ziemlich wohlhabend geworden waren. Er legte desswegen im J. 1737 dem Kaiser mehrere sehr gewichtige Betrachtungen an's Herz, unter anderem namentlich auch diese, wie sehr die Reinheit des Glaubens und der Sitten durch das Eindringen ausländischer Schriften gefährdet werde, durch die grossen Ballen und Kisten ketzerischer und verbotener Bücher, welche die Wachsamkeit der Mauth hintergehen. Es wurde nach seinem Vorschlag eine ausserordentliche Hofcommission niedergesetzt, und in Folge hievon mehr als hundert protestantischen Familien der Schutz, für welchen sie bisher ein gewisses Schutzgeld bezahlen mussten, entzogen. Sie mussten, um länger geduldet zu werden, sich wenigstens äusserlich zur katholischen Kirche bekennen. Während des österreichischen Erbfolgekriegs, der nach dem Tode Karl's VI. im Jahr 1740 entstand, wurden die Protestanten in den österreichischen Staaten etwas milder behandelt, aber nach dem Frieden zu Aachen im Jahr 1748 setzten die katholischen Geistlichen, in Oberösterreich insbesondere der Bischof von Passau, den alten Geist der Unduldsamkeit und der Verfolgungssucht in Bewegung. Selbst die Kaiserin Maria Theresia erhob sich hierin nicht zu freieren, von Priestereinfluss unabhängigen Ansichten und Grundsätzen. Sie nahm es sehr übel auf, als sich die evangelischen Stände im Jahr 1752 auf's neue für die gedrückten Protestanten in den österreichischen Staaten, in Kärnthen, Steiermark und Oberösterreich verwandten, und ihnen wenigstens freie Auswanderung auswirken wollten. Den Vorwurf des Gewissenszwangs wollte sie zwar nicht auf sich kommen lassen, erklärte es aber um so mehr für christliche Regentenpflicht, der überhandnehmenden Gleichgiltigkeit gegen die Religion und den Ursachen des Religionszwists zu begegnen. Die Bedrückungen, welcher man sie beschuldige, seien grundlose Erdichtungen, welchen man nur aus übelverstandenem Religionseifer Glauben schenken könne.

In keinem Lande der österreichischen Monarchie aber war der Zustand der Protestanten bedauernswerther als in Ungarn, ob sie gleich hier gerade ältern Verträgen und Reichsgesetzen zufolge

die gegründetsten Ansprüche auf Religionsfreiheit zu machen hatten. Auf die Unterdrückung derselben arbeiteten die Erzbischöfe von Gran in Verbindung mit den Jesuiten unausgesetzt hin, und Kaiser, welche mildere Gesinnungen hatten, wie Leopold I. und Joseph I., wurden durch sie mit ungerechtem Misstrauen gegen die Treue ihrer protestantischen Unterthanen erfüllt. Sehr ungünstig wurde für die Protestanten in Ungarn die lange Regierung Kaiser Karl's VI. von 1711—1740. Um es den Protestanten unmöglich zu machen, als Gesammtheit aufzutreten, durften sie seit dem Jahr 1715 keine gemeinsame Religionsbeschwerde mehr auf den Landtagen vorbringen, nur einzeln sollten sie noch klagen dürfen, wofür im Jahr 1721 eine Commission errichtet wurde, nachdem sie in dieser Zwischenzeit bereits 140 Kirchen verloren hatten. Man hatte die Absicht, den Protestanten soviel möglich ihre Kirchen zu nehmen, um so durch eine immer grössere Beschränkung ihres öffentlichen Gottesdienstes die völlige Unterdrückung der Partei von selbst allmälig herbeizuführen. Darauf ging hauptsächlich die wichtige Verordnung vom Jahr 1731, in welcher sich der Kaiser über alle streitige Punkte näher erklärte. In 11 Gespanschaften sollten die Protestanten nur noch in zwei Orten öffentlichen Gottesdienst halten dürfen, in den übrigen wurde die Fortdauer desselben davon abhängig gemacht, ob sie schon im Jahr 1681, in welchem die Oedenburger Artikel gegeben wurden, Prediger und Kirche gehabt haben. Da der Beweis hievon bei allen, die nicht in den Oedenburger Artikeln ausdrücklich genannt waren, den sogenannten Artikularkirchen, mit grösseren oder geringeren Schwierigkeiten verbunden und überhaupt dadurch vielfacher Anlass zu Beschränkungen gegeben war, so verloren die Protestanten auf's neue sehr viele Kirchen. Ebenso wurden sie in Ansehung der Wirksamkeit der Prediger beschränkt. Es wurde keine Filialkirche neben einer Mutterkirche geduldet, und wenn ein evangelischer Prediger ausserhalb seines Pfarrorts eine kirchliche Handlung verrichtete, so wurde er nach einer Verordnung vom Jahr 1734, je nachdem er von Adel war oder nicht, entweder zur Verantwortung gezogen, oder geradezu eingesperrt. In den Gegenden, die erst nach dem Jahr 1681 den Türken wieder abgenommen worden waren und in welchen viele Protestanten unter der im Jahr 1723 gegebenen Zusicherung der Religionsfreiheit sich niedergelassen hatten, wurden

Prediger und Schullehrer vertrieben, und die versprochene Religionsfreiheit bestand nur noch darin, dass man den Protestanten gestattete, sich aus ihren Andachtsbüchern zu erbauen. Auf die gewaltsamste Weise suchte man ferner den protestantischen Gemeinden katholische Geistliche aufzudringen und Protestanten zur Theilnahme am katholischen Cultus zu zwingen. In Gemeinden, die um Kirchen und Prediger gebracht waren, fanden sich sogleich katholische Geistliche zur Verrichtung der kirchlichen Dienste ein, und selbst in solchen Orten, wo Reformirte und Lutheraner einen gemeinschaftlichen Geistlichen hatten, musste sich derjenige Theil, zu dessen Confession der Geistliche nicht gehörte, einem katholischen Geistlichen unterwerfen. Katholische Festtage mussten auch von den Protestanten wenigstens durch Unterlassung der Arbeit mitgefeiert, und von ihren Kanzeln verkündigt werden. Protestanten, die Beamte, Gerichtsgeschworene, Sachwalter wurden, mussten den Eid, welchen sie dabei zu leisten hatten, bei der Jungfrau Maria und allen Heiligen ablegen. Durch solche und andere Mittel wurde planmässig das Ziel verfolgt, den Protestanten ihre Existenz zu verkümmern, sie durch Druck und Abhängigkeit immer mehr herunterzubringen, und die protestantische Religion durch die katholische allmälig ganz zu verdrängen. Alles, was den protestantischen Gemeinden unter sich Einheit, Zusammenhang, eine auf gesellschaftlichen Einrichtungen beruhende innere Verfassung geben konnte, war ohnediess längst entfernt. Superintendenten hatten sie nur dem Namen nach, Synoden gar nicht, selbst das Einsammeln von freiwilligen Beiträgen für gemeinsame Zwecke war verboten. Dazu kamen dann noch vielfache politische Beschränkungen, Ausschliessung der Protestanten von Aemtern, Verweigerung öffentlicher Schulen und Bildungsanstalten, Erschwerung der Erlaubniss, auswärtige Universitäten zu besuchen, strenge Maassregeln gegen Einführung protestantischer Schriften und anderes, was mittelbar oder unmittelbar eine der protestantischen Religion feindliche Absicht hatte. Dieser durch das Gesetz Karls VI. vom Jahr 1731 herbeigeführte Zustand der Protestanten in Ungarn änderte sich auch unter der Kaiserin Maria Theresia nicht. Was sie der ungarischen Nation zu verdanken hatte, war ebensosehr das Verdienst des protestantischen Theils derselben als des katholischen; aber der katholischen Geistlichkeit ist es zuzuschreiben, dass die

Dankbarkeit der Kaiserin den Protestanten keinen Vortheil, vielmehr nur Nachtheil brachte. So geschah es, dass die ansehnliche Gesandtschaft, durch welche die Protestanten in Ungarn, Lutheraner und Reformirte, eine sehr rührende Vorstellung ihrer bedrängten Lage im Jahr 1749 zu Wien übergeben liessen, auf eine sehr unfreundliche Weise zurückgewiesen wurde. Darüber erhob der Bischof von Wessprim, Martin Biro du Padan, lautes Frohlocken in einer Schrift vom Jahr 1750, in welcher er zur blutgierigsten Verfolgung und zur völligen Ausrottung der Protestanten in Ungarn aufreizen wollte. Die Schrift war so voll des wüthendsten Ketzerhasses, dass Friedrich der Grosse sich nicht enthalten konnte, seine Entrüstung über eine solche Schrift, und seine lebhafte Theilnahme an dem unglücklichen Schicksal der ungarischen Protestanten auszusprechen. Er that diess in einem Schreiben an seinen Bischof in Breslau, in welchem er diesen aufforderte, der katholischen Geistlichkeit in Ungarn zu bedenken zu geben, wie sehr sie durch solche Ungerechtigkeiten die Ehre und den Thron der Königin Maria Theresia in Gefahr bringe, und es nur sich zuzuschreiben hätte, wenn ein protestantischer Fürst an seinen katholischen Unterthanen das Wiedervergeltungsrecht ausüben wollte. Der Bischof von Breslau liess in der Ueberzeugung, dass bei dem katholischen Clerus in Ungarn nichts auszurichten sei, den Inhalt des königlichen Schreibens dem Papst Benedict XIV. mittheilen, aber was geschah, war nur diess, dass der Wiener Hof die Schrift des Bischofs zu Wessprim einziehen liess.

Was den edeln menschenfreundlichen Bemühungen des Königs zur Erleichterung der Lage der Protestanten in Ungarn nicht gelang, gelang ihm dagegen in um so grösserem Umfange in denjenigen Ländern der österreichischen Monarchie, die durch den Breslauer Frieden vom Jahr 1742 unter seinen milderen Scepter kamen. Die Protestanten in Schlesien waren die einzigen in den kaiserlichen Erbländern, welchen im westphälischen Frieden eine gewisse Religionsfreiheit zugesichert worden war. Aber an sich schon beschränkt, wurde sie ihnen durch fortgehende Bedrückungen immer mehr entzogen, bis der Nachfolger Gustav Adolfs in Schweden, Karl XII., der im Jahr 1706 auf seinem Zuge durch Schlesien sich von dem Religionsdrucke der schlesischen Protestanten selbst überzeugt hatte, die Heeresmacht, mit welcher er damals in Sachsen

stand, auch dazu benützte, im Frieden zu Altranstädt im Jahr 1707 eine besondere Uebereinkunft mit dem Kaiser zu Stande zu bringen, durch welche nicht nur der im westphälischen Frieden vorgeschriebene Religionszustand wiederhergestellt, sondern auch noch mehr bewilligt werden musste. Die Protestanten in Schlesien erhielten alle ihnen seit fünfzig Jahren entzogene Kirchen wieder zurück, und die Erlaubniss, sechs neue Kirchen bauen zu dürfen. Der Vertrag wurde zwar anfangs gehalten, aber bald durch verschiedene Eingriffe verletzt. Allein als gerade die Geschäftigkeit der Jesuiten noch Schlimmeres befürchten liess, wurden die Protestanten in Schlesien aller weitern Besorgnisse und aller bisherigen Bedrückungen durch den Breslauer Frieden enthoben, der sie auf immer von dem unduldsamen Staate trennte [1]. Die Protestanten erhielten sogleich die vollkommenste, jetzt zuerst auch auf die Reformirten ausgedehnte, Religionsfreiheit und eine wohlgeordnete Verfassung ihrer Kirche, während der freisinnige König zugleich durch die Behandlung seiner katholischen Unterthanen der katholischen Kirche auf eine für sie beschämende Weise zeigte, wie fern es seinen Grundsätzen liege, seine Macht zu irgend einer Art des Religionszwangs zu gebrauchen. Schlesien wurde jetzt eine Zufluchtsstätte für manche bedrängte Protestanten. Aus Böhmen, wo, wie in Mähren, der österreichische Religionsdruck schon früher die Evangelischgesinnten zu häufiger Auswanderung in die Oberlausitz und nach Sachsen, auch nach Berlin, veranlasst hatte, wandten sich jetzt viele Hussiten nach Schlesien.

Eine im allgemeinen glücklichere Epoche begann für die Protestanten in den österreichischen Staaten erst mit Josephs II. aufgeklärterer Regierung. Sobald Joseph II. nach dem Tode seiner Mutter am Ende des Jahrs 1780 die Regierung der österreichischen Monarchie mit voller Gewalt übernommen hatte, folgten sogleich auch Gesetze zur Erleichterung und Aufhebung des bisherigen Religionszwangs. Im Juni des Jahrs 1781 wurde das seit Ferdinand II. und III. geltende Religionspatent aufgehoben, nach welchem in den österreichischen Staaten die katholische Religion die ausschliessende Herrschaft haben sollte, worauf sodann im October desselben Jahrs das berühmte Toleranzedict gegeben wurde, nach wel-

1) Wuttke, Geschichte Schlesiens unter den Habsburgern.

hem zwischen den Katholiken und Protestanten kein weiterer Unerschied stattfinden sollte, als nur dieser, dass die letztern, wie berhaupt die Akatholiken, nicht gerade eine öffentliche Religionsbung haben sollten. Wo hundert Familien desselben Glaubens, venn auch in weiter Entfernung, zusammenwohnen, sollen sie sich in Bethaus, nur ohne Thurm und Glocke und ohne einen öffentichen Eingang von aussen, einrichten und einen Prediger und Schullehrer halten dürfen. Die Ungarn hatten sich schon zu Anfang les Jahrs 1781 mit einer neuen dringenden und rührenden Darstellung ihrer Religionsbeschwerden an den Kaiser gewandt, worin sie sich besonders auch auf die frühern Friedensschlüsse, Reichsgesetze und Verträge beriefen. Der Kaiser sprach in seiner Antwort seinen Entschluss aus, in allen seinen Erbländern diejenige Duldung einzuführen, die dem Geiste der Religion und dem Wohle ler Staaten allein angemessen sei, und bestätigte sodann den Protestanten in Ungarn, mit Anerkennung der frühern Reichsgesetze, lieselben Rechte, die er seinen übrigen protestantischen Unterthanen bewilligte. Zudem verordnete er, dass sie in ganz Ungarn, Dalmatien, Kroatien, Slavonien zu allen Aemtern zugelassen, zu keinem katholischen Eide und zu keiner Theilnahme am katholischen Cultus gezwungen werden sollen. Dabei fanden freilich noch manche Einschränkungen statt, und die katholische Religion blieb immer noch die bei weitem begünstigte. Und doch konnten sich lie ungarischen Bischöfe und Magnaten auch nicht in eine solche Religionsfreiheit finden, sie glaubten das Heil der Kirche und des Staats auf's Spiel gesetzt, und machten dem Kaiser Gegenvorstellungen. Allein der Kaiser wusste seinen Gesetzen Kraft zu geben; ungeachtet mancher Hindernisse und Gegenwirkungen bildeten sich an mehreren Orten, auch in Wien selbst, protestantische Gemeinden, und der Protestantismus, der in den österreichischen Staaten von Anfang an so viele Freunde hatte, gewann jetzt wieder neues Leben. Dieser durch Joseph II. zuerst herbeigeführte erfreulichere Religionszustand, dauerte in der Hauptsache fort, obgleich freilich selbst jetzt noch in dem aristokratischen, aus so verschiedenartigen Elementen zusammengesetzten Staate die freisinnigern Grundsätze auch in Hinsicht der Religion noch nicht so allgemein herrschend werden konnten, dass nicht immer noch jede Gelegenheit begierig ergriffen würde, den Protestanten wenigstens den wirklichen und

vollen Genuss der ihnen durch die Gesetze zugesicherten Religionsfreiheit zu beschränken und zu erschweren. (B. V. S. 324 ff. 510.)

In Polen verloren die Protestanten die Rechte, die sie anfangs den Katholiken gleichstellten, schon im Laufe der vorigen Periode immer mehr, und nach der gewaltsamen Vertreibung der Socinianer blieb auch den übrigen Dissidenten von ihrer Religionsfreiheit nichts mehr übrig als eine beschränkte Duldung. Auf dem Reichstage zu Warschau wurde von den ältern Verträgen, auf welchen die Religionsfreiheit beruhte, keine Kenntniss genommen, dagegen mehreres verordnet, was ihr sehr nachtheilig war. Die Dissidenten sollten keine neuen Kirchen erbauen, und die von einem gewissen Zeitpunkt an erbauten nicht behalten dürfen. Bald darauf, im Jahr 1724, gaben die Katholischen in der damals noch zum Königreich Polen gehörenden preussischen Stadt Thorn einen empörenden Beweis ihres Ketzerhasses gegen die Protestanten. Bei einer katholischen Procession hatte ein Jesuitenschüler, der einige lutherische Zuschauer zur Entblössung des Haupts zwingen wollte, Anlass zu einem tumultuarischen Auftritt gegeben. Der Uebermuth der Jesuiten empörte die ganze protestantische Bürgerschaft, der Pöbel drang in das Jesuitengymnasium und zertrümmerte, was ihm in den Weg kam. Die Jesuiten klagten auf's gehässigste in Warschau, es erschien eine Commission, an deren Spitze der Reichskanzler und der Bischof von Wladislaw waren. Der Erfolg der Untersuchung war, dass der würdige Bürgermeister mit neun Bürgern enthauptet, viele andere verwiesen oder auf andere Weise hart bestraft, die protestantische Hauptkirche den Protestanten genommen, und der Magistrat zur Hälfte mit Katholischen besetzt wurde. Solche Gräuel, worüber selbst Papst Benedikt XIII. seinen Abscheu bezeugte, geschahen unter August II., dem Kurfürsten von Sachsen, der zum König von Polen im Jahr 1697 gewählt, katholisch geworden war. In dem Zwischenreich nach seinem Tode machte die Conföderation, die sich gegen den Kurfürsten von Sachsen bildete, weil er nicht von Haus aus katholisch war, zum Gesetz, dass die Dissidenten von allen Staatsämtern und Reichsberathungen ausgeschlossen werden sollten. Dieses Gesetz wurde, als der Kurfürst von Sachsen doch noch König geworden war, im Jahr 1736 wiederholt, die Dissidenten verloren immer mehrere Kirchen, und die katholische Religion sollte die ausschliesslich herrschende sein.

ıch mehreren vergeblichen Vorstellungen protestantischer Höfe ıd Russlands insbesondere, das sich für seine ebenso bedrängte aubensgenossen, die griechischen Christen, verwandte, wurde ıdlich doch seit dem Jahr 1764 allmählig eine Milderung bewirkt, ırzüglich dadurch, dass der dissidentische Adel unter dem Schutze ıssischer Truppen in Achtung gebietende Conföderationen zusamentrat. Durch die Bemühungen des russischen Gesandten kam es ı Jahr 1768 zu einem Vertrag, nach welchem die katholische Relion zwar für die herrschende in Polen, und der Uebertritt von ırselben zu einer andern für ein mit Landesverweisung zu bestrandes Verbrechen erklärt, dagegen auch alles zurückgenommen urde, was seit 1717 gegen die Dissidenten verfügt worden war. er Glaube der Protestanten und der nicht unirten Griechen sollte cht mehr als Ketzerei, sondern als Confession gelten. Sie sollten ›ue Kirchen bauen, ihre Religion an den bestimmten Orten aus›en dürfen, eigene Consistorien und Synoden haben, zu keinen bgaben an den katholischen Clerus verpflichtet sein, bei Streitigɜiten vor kein blos katholisches Gericht gezogen und von öffent:hen Aemtern nicht ausgeschlossen werden. Den Dissidenten war ıdurch nur zurückgegeben, was ihnen mit Unrecht entzogen wor›n war, aber doch trugen auch diese Bewilligungen, die auch ıpst Clemens XIII. auf's äusserste bedauerte, sehr vieles zu der erwirrung bei, die nun in Polen begann, und eigentlich erst mit ›r völligen Theilung Polens im Jahr 1795 aufhörte. Im russihen und preussischen Antheile Polens hatten die Protestanten ›lle Religionsfreiheit, in dem Oesterreichs mit den in der österreiıischen Monarchie bestehenden Beschränkungen. In dem durch ›n Tilsiter Frieden im Jahr 1807 errichteten Grossherzogthum 'arschau wurde in der von Napoleon garantirten Verfassung zwar e katholische Religion für die Staatsreligion erklärt, aber auch ›n übrigen Religionen freie und öffentliche Ausübung zugesichert. abei blieb es im Allgemeinen auch in dem jetzigen Königreich ›len.

In Frankreich waren in der vorigen Periode besonders ıter Ludwig XIV. bis zum Ende seiner langen Regierung die Prostanten strenger und grausamer verfolgt worden als in irgend nem andern Lande. Tausende waren desswegen aus ihrem Vaternde ausgewandert. Der König starb mit dem seinem Gewissen

besonders wohlthuenden Troste, das schöne Werk der Ketzerbekehrung und Ketzerausrottung so viel möglich vollendet zu haben. Allein die Protestanten waren in Frankreich, besonders in den südlichen Provinzen, am meisten in der Languedoc, noch sehr zahlreich, sie betrugen zu Anfang unserer Periode im Ganzen ungefähr eine Million. Hätte man auch die Ansprüche eines so beträchtlichen Theils des französischen Volks auf menschliche Duldung nicht aus Ueberzeugung von Recht und Pflicht achten wollen, so hätte man sich doch aus der langen Geschichte aller jener Verfolgungen und Gräuelthaten die Lehre ziehen sollen, dass es vergeblich ist, auf diesem Wege jemals zum Ziele zu kommen. Allein nach einer kurzen Periode minder strenger Behandlung während der vormundschaftlichen Regierung des Herzogs von Orleans, der aus Gleichgültigkeit gegen die Religion überhaupt nahe daran war, das Edikt von Nantes wiederherzustellen, hätte ihn nicht sein Günstling, Dubois, in der Aussicht auf den Cardinalshut davon abgehalten, trat Ludwig XV. hierin ganz in die Fusstapfen seines Urgrossvaters. Es war eine seiner ersten Regentenhandlungen, dass er in demselben Wahn, welchen man Ludwig XIV. beigebracht hatte, nach der Aufhebung des Edikts von Nantes gebe es keine Ketzer mehr im Lande, und alle, die man noch finde, seien nur auf's neue Zurückgefallene und Meineidige, alle in der letzten Zeit vernachlässigte Gesetze gegen die Ketzer im Jahr 1724 erneuerte und schärfte. Alle religiösen Zusammenkünfte, die nicht für den Zweck des katholischen Gottesdienstes geschehen, sollten bei Männern durch lebenslängliche Galeerensklaverei, bei Weibern durch ewige Gefangenschaft, und immer zugleich durch Confiskation des Vermögens bestraft werden, Prediger, die für oder bei solchen Zusammenkünften thätig seien, sollten als Unruhestifter und Volksaufwiegler ohne Ausnahme das Leben verwirkt haben. Alle, die sich entweder selbst früher zur reformirten Religion bekannt haben, oder von solchen Eltern abstammen, sollen ihre Kinder in den ersten 24 Stunden in der Pfarrkirche ihres Wohnorts taufen lassen, oder andernfalls in die schwerste Geldstrafe verfallen, zur Erziehung nicht in das Ausland schicken, und vor dem 14. Jahre nicht aus der Schule, vor dem 20. nicht aus der Katechismuslehre an Sonn- und Festtagen hinwegnehmen. Allen, die als Protestanten entdeckt werden, sollen ihre Kinder weggenommen und in Klöstern und andern Anstalten

ieser Art katholischen Geistlichen zur Erziehung übergeben wer-
en. Um geheime Protestanten ausfindig zu machen, mussten die
Aerzte und Apotheker von allen dem Tode nahen Kranken eine
Anzeige machen. Verweigerte ein Kranker die Sakramente des
atholischen Geistlichen, erklärte er vielmehr, er wolle als Prote-
tant sterben, so wurde er, wenn er am Leben blieb, nach der
Strenge der Gesetze als Verbrecher behandelt, starb er, so muss-
en wenigstens seine Kinder durch Armuth und Schande dafür
üssen. Da nach dem Gesetze nur solche Ehen gültig sein sollten,
ie von einem katholischen Geistlichen nach den Gebräuchen der
atholischen Kirche vollzogen worden waren, Protestanten aber
hne Verläugnung ihres Glaubens sich der Einsegnung eines katho-
ischen Priesters nicht unterwerfen konnten, so wurden eben da-
durch alle protestantischen Ehen für blosse Concubinate, die Kin-
der aus solchen Ehen für unehlich und aller Erbschaftsrechte ver-
ustig erklärt. Man nannte solche Ehen Ehen der Wüste, *mariages
du désert*, weil sie in den religiösen Versammlungen der Prote-
tanten auf dem Felde unter freiem Himmel eingesegnet wurden.
So unmenschlich und rücksichtslos waren die Gesetze, durch die
ine christliche Regierung, aber freilich auch nur eine so durchaus
erdorbene, wie die Ludwigs XV. in jeder Beziehung war, das
Wohl eines so grossen Theils ihrer christlichen Unterthanen der
ermessensten Willkür preisgab. Denn man säumte nicht, sie so-
gleich auch zur Vollziehung zu bringen. Dragoner machten sich
wieder auf, um die Versammlungen der Protestanten auch in den
Einöden, in welche sie sich an Sonn- und Festtagen bei Nacht
zurückzogen, aufzuspüren und auseinanderzujagen. Es wurden
Kinder aus den Armen der Eltern gerissen, Häuser durchsucht,
Bücher verbrannt, Geldstrafen eingetrieben, die Gefängnisse gefüllt,
und die Gerichtshöfe zu Montpellier, Toulouse, Grenoble, Aix, Nis-
nes, in ganz Languedoc, wo auch jetzt, wie vormals, die Ketzerei
hren Hauptsitz hatte, waren stets in voller Thätigkeit. Seit dem
Jahr 1743 gaben sich die Protestanten wenig Mühe mehr, ihre Ver-
ammlungen, die ohnediess wegen des Mangels an Predigern zu
zahlreich waren, um unbemerkt zu bleiben, geheim zu halten, sie
raten offener und in einer Anzahl, die Achtung einflössen konnte,
hervor, hielten auch eine allgemeine Synode und fassten die Hoff-
nung, durch die Beweise der Treue und Anhänglichkeit an die

Regierung und die Person des Königs, die sie öffentlich gaben, eine günstigere Meinung für sich zu erwecken. Sie beteten für das Wohl des Königs, feierten die Wiedergenesung des tödtlich erkrankten Ludwigs, erboten sich, als die Engländer im Jahr 1746 in der Bretagne landeten, mit einem Heere von hunderttausend Mann gegen den Feind des Vaterlands zu ziehen. Aber zum Danke dafür wurden sie durch die gehässigsten, boshaftesten Gerüchte als Verschwörer und Aufrührer verläumdet, auf's grausamste verfolgt, vor die Gerichte geschleppt, zu Hunderten zum Tode und zu den härtesten Strafen verdammt. Vertheidigungs- und Bittschriften wurden nicht einmal angenommen, fremde Fürsprache half nichts. In öffentlichen Schriften suchten nun die Gegner der Protestanten den Beweis zu führen, wie diese Sekte von Anfang an den Geist des Aufruhrs bei sich genährt habe, nach den Grundsätzen der protestantischen Lehre die Staatsgewalt verachte und nach Unabhängigkeit strebe, und nicht nur Frankreich durch Bürgerkriege verwirrt, sondern auch in andern Ländern, in Spanien, Schottland und England die Völker gegen ihre rechtmässige Regierung empört, den Staat umgekehrt, Könige vertrieben, abgesetzt und enthauptet habe. Durch solche Ansichten vom Protestantismus und durch solche Betrachtungen, die Staatsmännern und Machthabern immer sehr einleuchteten, schien die Unterdrückung der Protestanten vollkommen gerechtfertigt, und die Wirkung hievon wurde selbst noch durch einen Montesquieu verstärkt, der in seinem gerade damals, im J. 1748, zuerst erschienenen berühmten Werke über den Geist der Gesetze gleichfalls das Urtheil fällte, dass dem Protestantismus überhaupt der nordische Geist der Unabhängigkeit angeboren sei, der sich mit einer monarchischen Verfassung nicht recht vertrage. So war für die Protestanten kein milderes Schicksal zu hoffen, die harten Gesetze blieben in Gültigkeit, und empörende Gewaltthaten wurden fort und fort verübt, bis endlich auch hier der überspannte Bogen brach, und die Stimme der beleidigten Menschenrechte allgemeiner durchdrang.

Dazu gehörte eine Aufsehen erregende That und ein Schriftsteller, der das Publikum in seiner Gewalt hatte. In Toulouse lebte im Jahr 1762 ein protestantischer Handelsmann, Johann Calas, ein allgemein geachteter Bürger. Sein ältester Sohn, Marcus Anton, verfiel nach einem unsteten, unter sinnlichen Zerstreuungen hinge-

hten Leben in einen Zustand von Melancholie, in welchem er
selbst erhängte, im Jahr 1761. Da man wusste, dass der Sohn
ɪr Anwalt als Kaufmann werden wollte, in welchem Falle er,
u er jedoch noch keineswegs entschlossen war, sich zur katho-
ıen Religion hätte bekennen müssen, so entstand bei der Kunde
es Todes sogleich das Geschrei, der Vater sei der Mörder sei-
Sohnes, weil dieser am folgenden Tage habe katholisch werden
len. Diess war den Richtern genug, um sogleich den Vater und
ganze Familie in's Gefängniss zu werfen. Um die fanatische
kswuth in Flammen zu setzen, wurde der Jüngling, wie wenn
bereits im Schoosse der katholischen Kirche gestorben wäre,
allem Gepränge derselben feierlich als Märtyrer bestattet, und
ım eben diese Zeit der Tag wiederkehrte, der seit 200 Jahren
ch eine Hugenotten-Ermordung der Stadt Toulouse zum Festtag
'orden war, so glaubte man ihn jetzt nicht würdiger begehen zu
nen, als durch die Hinrichtung des Calas. So wurde denn der
lückliche 68jährige Greis vorbei an einem Holzstoss, wo gerade
Henker protestantische Schriften verbrannte, zur Folter abge-
rt, und nachdem er diese standhaft bestanden, lebendig gerädert
hierauf sein Leichnam der Flamme des Feuers übergeben. Der
blick war zu grässlich, um nicht die Herzen des Volks zu rüh-
, auch den Richtern gingen nach geschehener That die Augen
, und zum eigenen Geständniss der Schuld gaben sie sogleich
übrigen noch verhafteten Mitglieder der unglücklichen Familie
. Vielleicht wäre es ihnen gelungen, einen Schleier über die
uelthat zu werfen, hätte nicht der Mann, welchem das Jahrhun-
t das Ohr zu leihen gewohnt war, in dieser Sache seine mäch-
: Stimme erhoben. Voltaire that alles, so bald er die nöthigen
undigungen eingezogen hatte, um diesen schauderhaften Justiz-
rd vor die offenkundigste Publicität hinzustellen, und ihm war
zu verdanken, dass die geschicktesten Sachwalter des Pariser
laments die Nichtigkeit des ganzen Verfahrens bewiesen, und
n Staatsrath der in's Unglück gestürzten Familie wenigstens
re und Vermögen zurückgegeben, und das Parlament zu Tou-
se cassirt wurde. Ganz Frankreich war von dem Eindruck die-
tragischen Begebenheit erschüttert, und wenn auch das bis-
ige Verfahren gegen die Protestanten dadurch unmittelbar nicht
mildert und aufgehoben, die Gesetze von der Regierung nicht

zurückgenommen wurden, so konnte sie doch selbst das Geständniss nicht ganz unterdrücken, dass eine solche Unmenschlichkeit nicht mehr zeitgemäss sei. Voltaire fuhr fort, der Sachwalter der Menschenrechte und der Duldsamkeit zu sein, und gab im Jahr 1763 seine Abhandlung: *Sur la tolérance, à l'occasion de la mort de Jean Calas* heraus, worin er über die verderblichen Folgen der Aufhebung des Edikts von Nantes, über die Intoleranz der katholischen Kirche und die Unnatürlichkeit des Religionszwangs überhaupt, da doch die Religion selbst nicht barbarisch sei, sich mit gewohnter Freimüthigkeit aussprach. Nur schadete auf der andern Seite der Sache der Protestanten diess wieder, dass als ihr Verfechter ein Schriftsteller auftrat, der seine freigeisterischen Ansichten und Grundsätze und seine Angriffe auf Christenthum und Religion in keiner seiner zahllosen Schriften unterdrücken konnte. Man konnte dadurch gar zu leicht die Voraussetzung bestätigt finden, dass Duldung gegen Ketzer mit religiösem Indifferentismus auf's innigste zusammenhänge. Allein nach wiederholten beschämenden Beispielen der Verfolgungssucht gegen die Ketzer, nachdem die berühmtesten Schriftsteller diese Angelegenheit zum Gegenstand des allgemeinsten Interesses gemacht hatten, konnte man doch den menschlicheren Forderungen der Zeit nicht länger widerstehen. Blieben auch die alten Gesetze und Verordnungen im Allgemeinen unverrückt stehen, so fielen doch die Entscheidungen in den einzelnen Fällen günstiger und nachsichtsvoller aus, man konnte sich auch die Inconsequenz weniger verbergen, dass gerade nur die Protestanten im südlichen Frankreich ein solches Schicksal haben sollten, während die Lutheraner im Elsass, so sehr freilich auch hier Katholiken und Jesuiten um sich griffen, doch nie nach denselben Gesetzen und Grundsätzen behandelt und eigentlich als Ketzer verfolgt wurden. Diese Ansicht und Handlungsweise äusserte sich immer mehr, je mehr man sich der Epoche der Revolution näherte, und schon unter Ludwig XVI. hatten die Protestanten durch eine königliche Verordnung vom Jahr 1788 wenigstens die Rechte des bürgerlichen Gewerbs und erblichen Eigenthums erlangt. Doch musste, da auch diess noch wenig genug und in Beziehung auf die Religion nichts war, auch hierin erst die Revolution die Bahn brechen. Da es nach diesem Umschwung der Dinge und Ansichten in Frankreich keine herrschende Religion und Kirche

nehr geben sollte, so genossen nun die Protestanten vollkommene Ieligionsfreiheit, und es wurde zwischen ihnen und den Katho- ischen in den bürgerlichen Verhältnissen kein Unterschied ge- nacht [1].

Alle diese Bedrückungen und Verfolgungen, die sich die ka- holische Kirche gegen Protestanten, auf die sie einwirken konnte, rlaubte, hatten den Zweck, Mitglieder der protestantischen Kirche ur katholischen hinüberzuziehen. Mit welchem Erfolg diess ge- chah, geht schon aus dem Bisherigen hervor. Daher mögen hier iber die Uebergänge von der protestantischen Kirche zur katholi- chen noch einige Worte hinzugefügt werden. Die Verfolgungen ler katholischen Kirche brachten allerdings viele Protestanten zu hr zurück, allein von solchen erzwungenen, blos scheinbaren Jebergängen kann hier nicht die Rede sein, sondern nur von sol- hen, bei welchen der Uebertritt, wenngleich nur in Folge geheimer Jmtriebe, doch wenigstens mit freiem Entschluss geschah. An Bei- pielen dieser Art fehlte es auch in unserer Periode nicht, und zwar ind es besonders fürstliche Personen, die der katholischen Kirche len Vorzug vor der protestantischen gaben. Auf den Kurfürsten 'riedrich August von Sachsen, der am Schlusse der vorigen Periode atholisch wurde, folgte in unserer Periode zuerst eine Prinzessin us dem braunschweigisch-wolfenbüttel'schen Hause, Christina Elisabeth, die ihr Grossvater, Herzog Anton Ulrich, mit dem König Karl III. von Spanien, dem nachherigen Kaiser Karl VI. vermählte. Die Bedingung der Vermählung war der Uebertritt zur katholischen Religion, im Jahr 1708. Einige Jahre nachher, im Jahr 1710, folgte ler Enkelin der alte, schon mehr als 70jährige Herzog. Bei Beiden oll ein Benediktiner thätig gewesen sein, der in einer eigenen Schrift 50 Motive anzugeben wusste, warum die römisch-katholische Kirche allen andern vorzuziehen sei. Bei dem Aufsehen erregen- len Uebertritt der Prinzessin Christina wurden Gutachten von Theologen eingeholt. Mehrere, wie z. B. der Superintendent zu Wolfenbüttel, Georg Nitsche, wurden versetzt wegen ihres heftigen Widerspruchs, die Helmstädter Theologen aber urtheilten weit mil- ler. Aus dem württembergischen Fürstenhause trat im Jahr 1713 ur katholischen Kirche der damals in kaiserlichen Kriegsdiensten

1) Fortsetzung Bd. V. S. 132 f.

zugleich ihrer ganzen Bildung und Geistesrichtung nach das Bedürfniss haben, sich an einen festen äussern Haltpunkt anzuschliessen, erscheint die protestantische Kirche zu kalt und zu leer, und ohne dass sie sich selbst darüber eine genauere Rechenschaft geben, spricht sie die katholische Kirche schon desswegen an, weil sie in ihr zu finden hoffen, was sie in der protestantischen vergeblich gesucht haben, und sie wenden sich zu ihr, weil sie ihnen mit einem wärmeren, grössere Befriedigung verheissenden Gefühl entgegenzukommen scheint. Bekannt ist übrigens, wie auch dieser Uebertritt noch im Jahre 1819, kurze Zeit vor Stolbergs Tode, Gegenstand eines öffentlichen Angriffs geworden ist, in dem Paulus' Sophronizon eröffnenden Aufsatze von Voss: Wie Friz Stolberg ein Unfreier ward, worin Voss in der ihm zur Natur gewordenen unsanften, bitterscharfen Weise, die hier bei seinem frühern freundschaftlichen Verhältnisse zu Stolberg um so anstössiger ist, denselben zum Vorwurf macht und nachzuweisen sucht, dass bei seinem Uebergang zur römischen Kirche allerlei Unlauteres mit untergelaufen sei, und die Nähe des münsterischen Katholicismus und die wohlbekannte katholische Proselytenmacherei die Hand im Spiele gehabt habe. Wer mag hierüber entscheiden, wo man, um sicher zu urtheilen, doch zuletzt in das Herz des Menschen müsste sehen können? Manche von Voss beigebrachte Thatsachen mögen ihre Richtigkeit haben, aber es fragt sich, was daraus gefolgert werden darf, und bekannt ist doch, mit welchem polternden Ungestüm der alte Mann in dem Geiste eines Luther's gegen die Mächte der Finsterniss zu kämpfen glaubte, wo er so oft nur gegen Don Quixote'sche Luftgebilde den wohlgeschliffenen Damascener schwang. Es ist allerdings gut, sich gegen die nie ganz ruhenden Umtriebe der katholischen Kirche vorzusehen und zur Wachsamkeit aufzumuntern, aber eines so argwöhnischen Zionswächters, der überall die Gestalten umherschleichender Jesuiten und Proselytenmacher, verdächtige Römlinge sieht, und das Gespenst katholischer Hierarchie und Pfaffenlehre auch auf einem fremdartigen wissenschaftlichen Gebiete unverwandten Blicks verfolgt, eines solchen Argwohns bedarf die protestantische Kirche nicht. Was hat die katholische Kirche durch die paar Proselytenseelen gewonnen, die sie etwa, wenn man so will, der protestantischen Kirche abführte? Und wenn dann solche Ueberläufer von der einen Kirche zur andern,

ischen Kultus geschehen, und überhaupt in der bisherigen Religionsverfassung nicht das Geringste zum Vortheil der katholischen Religion abgeändert werden. Ueberdiess sollten die Kinder des Erbprinzen in der reformirten Religion erzogen werden. Durch diese Vorsichtsmaassregeln und Versicherungen, für deren Beobachtung die evangelischen Reichsstände und mehrere protestantische Staaten die Bürgschaft übernahmen, wurden alle Plane und Hoffnungen vollkommen vereitelt, die man etwa auf der katholischen Seite auf die Bekehrung des Prinzen gebaut hatte.

Ausser den fürstlichen Personen, den genannten und einigen andern, traten von Zeit zu Zeit, und am meisten gerade noch in unsern Tagen, mehrere ausgezeichnete Männer zur katholischen Kirche über, und zwar, was befremdend scheinen möchte, gelehrte und wissenschaftlich gebildete, Freunde der neuern Philosophie, Dichter, berühmte Schriftsteller. Die bekanntesten sind Winkelmann, Friedrich Leopold, Graf zu Stolberg, Friedrich von Schlegel, Zacharias Werner, Chr. L. v. Haller. Die Beweggründe waren bald mehr, bald weniger rein und religiöser Art. Bei Winkelmann, dem grossen Freunde und Kenner der alten Kunst, der im Jahr 1768 zu Rom übertrat, lagen sie natürlich in seiner Liebe zur Kunst, seinem langen Aufenthalt in Rom und in den Verbindungen, in die er daselbst kam. Andere, wie Schlegel und Werner, wurden durch den phantasievollen, mystischen Reiz der katholischen Kirche und Religion, durch die Universalität, die sie bei der allgemeinen Mutter aller Gläubigen fanden, daneben aber wohl auch durch die Rücksicht auf äussere Verhältnisse und Vortheile angezogen. Am meisten Aufsehen erregte der Uebertritt eines Mannes wie der Graf zu Stolberg war, um so mehr, da man sich zu der Voraussetzung berechtigt glaubte, es habe bei ihm mehr als bei Andern ein eigentlich religiöses Interesse dazu mitgewirkt. Er selbst erklärte in einem Briefe in den theologischen Nachrichten vom Jahr 1801 Aug. S. 249—52, in welchem er sich über seinen im Jahr 1800 geschehenen Uebertritt äusserte, für die Hauptursache desselben das Schwankende und Unsichere des Protestantismus. Es lässt sich auch leicht denken, wie der innere Beweggrund eines solchen Religionswechsels bei Vielen weit mehr in dem Negativen der protestantischen Kirche, als dem Positiven der katholischen zu suchen ist. Männern von einem lebhaften religiösen Gefühl, die aber

mässige Zahl der Fest- und Feiertage herabgesetzt, den Gottesdienst durch den an einigen Orten wenigstens theilweise eingeführten Gebrauch der Landessprache statt der lateinischen Sprache zweckmässiger eingerichtet, abergläubische Processionen und Wallfahrten und manche mechanische, der Religion und Sittlichkeit nachtheilige Gebräuche abgeschafft, sie hat ferner die theologischen Wissenschaften nicht ohne Erfolg angebaut, und eine ansehnliche Reihe durch Gelehrsamkeit, vielseitige Bildung, freie Forschung ausgezeichneter Männer aufzuweisen, Männer, welche, wie Dalberg und Wessenberg, Jahn und Hug, sich durch ihre Verdienste um Religion und Wissenschaft die allgemeine Achtung auch der protestantischen Kirche erworben haben [1]. Aber auf der andern Seite ist auch nicht zu verkennen, dass alles diess nur von einem kleinen Theile der katholischen Kirche, vorzüglich nur von der deutschen gilt, dass sich die Kirche im Grossen, in ihren Häuptern, gegen alle höheren Anforderungen der Zeit noch immer, wie ehemals, feindselig verhält und jede zweckmässige, vom Geiste der Zeit geforderte Neuerung entweder gar nicht, oder nur gezwungen anerkennt. Sie hat bis auf den heutigen Tag noch nichts von allem, was einmal seit alter Zeit in ihr besteht, und solange es besteht keine wesentliche Verbesserung zulässt, zurückgenommen: sie ertheilt noch immer ihren Ablass, macht noch immer neue Heilige (wie z. B. Pius VII. im Jahr 1817 ein solches Beispiel gab, ja erst neuestens eine solche Heilig- und Seligsprechungsscene in Rom stattfand), lässt ihre Madonnen- und Gnadenbilder noch immer Wunder thun, und begünstigt noch immer den alten verderblichen Aberglauben. Das Mönchswesen hat zwar seine Bedeutung verloren, aber wie wenig sie von dem alten System etwas nachzulassen gesonnen ist, sieht man daraus, dass trotz der vielen Stimmen, welche in der neuern Zeit, selbst in der katholischen Kirche, sich dagegen erhoben haben, doch der Cölibat der Geistlichen noch unverändert fortbesteht und die zu seiner Aufhebung gemachten Versuche von der römischen Curie bei jeder Gelegenheit unter die auffallendsten Zeichen einer Zeit gerechnet werden, deren ganzes Streben nur dahin gehe, alle göttliche und menschliche Ordnung umzustossen [2]. Selbst die fran-

---

1) Weiteres siehe Bd. V. S. 27.

2) Weiteres Bd. V. S. 151 f.

zösische Revolution konnte hierin nicht durchdringen, das Concordat von 1801 führte ihn förmlich wieder ein, und die Regierung selbst erhielt ihn aufrecht. Ebenso wenig darf an dem System der katholischen Dogmen und der hergebrachten Lehrweise auch nur das Geringste geändert werden, und man hat bis auf die neueste Zeit gesehen, was Schriften und Schriftsteller zu erwarten haben, die einer Abweichung vom Lehrbegriff auch nur verdächtig geworden sind. Musste doch selbst der gelehrte und in seinen Forschungen bescheidene Professor Jahn in Wien [1]) sich wegen einiger Aeusserungen eine Untersuchung und Zurechtweisung gefallen lassen. In den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts wurde Joh. Lor. Isenbiehl wegen seiner Erklärung der Stelle Jes. 7, 14 zu Mainz sogar eingekerkert. Noch verpönter ist es allerdings, irgend einen Zweifel gegen die unbedingte Auctorität des Papstes bei sich aufkommen zu lassen, und wo ein solches Zeichen der Zeit zum Vorschein gekommen ist, hat sich die römische Curie immer, so weit es nur Kräfte und Verhältnisse gestatteten, in Harnisch geworfen. So hat z. B. Pius VI. im Jahr 1795 die Bulle *Auctorem fidei* ganz im Geiste der *Unigenitus*-Bulle gegen die Beschlüsse der Synode zu Pistoja erlassen, Pius VII. sie noch im Jahr 1805 eifrig verfochten und nicht geruht, bis er den Bischof von Pistoja, Scipio Ricci, zur Unterschrift derselben und zum Widerruf seiner frühern Grundsätze zwang [2]). Und diess ist, wie man ja auch in Deutschland erst neuerlich an einem Wessenberg gesehen hat, fort und fort der Geist der katholischen Kirche. Jedes freiere geistige Streben wird von ihr argwöhnisch belauert und nach Kräften unterdrückt [3]). Wo ein lichterer Punkt in ihr sich zeigt, erscheint sogleich auch die überwiegende Macht der Finsterniss, und ihre Grundsätze sind so be-

1) Weiteres über ihn siehe Bd. V. S. 27.

2) Vergl. Scipio's de Ricci Widerruf in Vaters Anbau der neuesten K.G. Bd. I. S. 35. ff.

3) Auf welche Seite in dem grossen Kampfe der Zeit der Papst seiner Natur nach sich stellen muss, hat er bereits hinlänglich gezeigt. Ein neues merkwürdiges Actenstück über die Ansichten des Papstes von dem Streben der neuern Zeit gibt die neueste Philippica in der *Epistola encyclica* vom Jahr 1832 an die gesammte katholische Geistlichkeit, in welcher der Papst allem aufgeboten, was er von seiner Seite dem Liberalismus, diesem Abschaum aller Ketzereien, entgegenzusetzen im Stande ist. (Bem. v. J. 1832. Das Nähere siehe Bd. V. S. 241 f.)

schaffen, dass nach ihnen alles Bessere und Freiere als etwas von ihr Verworfenes angesehen werden muss.

Zweiter Abschnitt.

Die Geschichte der lutherischen Kirche des 18. Jahrhunderts.

Der Geist des 18. Jahrhunderts, der sich überall als ein Kampf des Alten und Neuen, als ein Streben nach Erweiterung der bestehenden Verhältnisse, in welchen man sich nach dem einmal geschehenen Umschwung immer noch zu beengt und beschränkt fühlte, als ein die Starrheit der alten Formen durchbrechender und in neuen freieren, aber noch sehr unsichern und unsteten Gestaltungen sich versuchender Bildungstrieb darstellt, gibt sich auch in der lutherischen Kirche in einer Reihe von Veränderungen zu erkennen, die bei aller Verschiedenheit ihrer Ausgangspunkte doch sehr eng in einander eingreifen und in demselben Resultat zusammentreffen.

1. Die pietistischen Streitigkeiten am Anfang des 18. Jahrhunderts.

Gehen wir auf den Punkt zurück, auf welchem wir die Geschichte der lutherischen Kirche in der vorigen Periode verlassen haben, so ist es noch immer der Gegensatz des Pietismus zu der alten Orthodoxie, von welchem die Bewegung der Zeit ausgeht. Seinen Hauptsitz hatte der Pietismus auf der neugestifteten Universität Halle, wo die Theologen A. H. Franke, Paul Anton und J. J. Breithaupt sich mit aller Entschiedenheit zu den Grundsätzen der spener'schen Richtung bekannten und ihr allgemeinere Geltung zu verschaffen wussten. Der bedeutendste dieser Schüler Spener's und das eigentliche Haupt der Partei war Franke, der auch die Gabe einer praktischen Wirksamkeit in hohem Grade besass und als Stifter des Halle'schen Waisenhauses und der mit demselben verbundenen Anstalten den thatsächlichsten Beweis des die Sache des Pietismus begleitenden Segens gegeben zu haben schien. Nachdem die ersten Hauptgegner der Pietisten auf den sächsischen Universitäten, Männer, wie namentlich J. C. Carpzov und F. Mayer, vom

Schauplatz abgetreten waren, war es vorzüglich V. E. Löscher, Generalsuperintendent und Consistorialrath in Dresden, welcher den Streit fortführte und wie er überhaupt ein achtungswerther Charakter war, die Sache der alten Schultheologie auf würdigere Weise vertrat, als jene von ihrer Leidenschaft und Parteisucht beherrschten Gegner. Aus seinen und seiner Gegner Schriften sind hauptsächlich die Momente zu entnehmen, um welche es sich zwischen beiden Parteien handelte. Der Hauptgegner, welcher ihm auf der Seite der Halle'schen Theologen gegenüberstand, war Joachim Lange, der im Jahr 1709 Professor der Theologie in Halle geworden war. Er war schon längst darüber sehr erbittert, dass in den von Löscher seit dem Jahr 1701 herausgegebenen „Unschuldigen Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen", die die erste theologische Zeitschrift waren, die pietistischen Schriften durchaus sehr ungünstig beurtheilt worden waren. Diess veranlasste ihn im Jahr 1706 die Schrift gegen sie erscheinen zu lassen: „Aufrichtige Nachricht von der Unrichtigkeit der sogenannten Unschuldigen Nachrichten zur wahren Unterscheidung der Orthodoxie und Pseudoorthodoxie aus unparteiischer Prüfung nach der Wahrheit und Liebe mitgetheilt." Er stellte in ihr der Unschuld des hochbegabten und accurat orthodoxen Spener nebst der Unschuld so vieler andern unschuldig beschuldigten orthodoxen Lehrer die Larve und den gleissenden Schafpelz der falschen Propheten gegenüber, der sogenannten Orthodoxen oder vielmehr Pseudoorthodoxen, „so im Geiste der alten Pharisäer mit höchstem Unverstand mit Gottes Wort wider Christum und wider Gottes Wort geeifert haben und noch eifern". Dieser Angriff Lange's bezeichnet eine neue Epoche in der Geschichte dieser Streitigkeiten, da mit ihm erst der Streit in seiner principiellen Bedeutung hervortrat. Während bisher die Hauptgegner der Pietisten den Streit auf die gehässigste, leidenschaftlichste Weise führten, so fällt jetzt der Vorwurf persönlicher Heftigkeit weit mehr auf Lange als Löscher, der mit der ihm eigenen ruhigen Besonnenheit und mit klarer unparteiischer Beurtheilung das Persönliche von der Sache selbst wohl zu unterscheiden wusste. Auf der andern Seite gehörte Lange, so viel Persönliches er einmischte, doch nicht zu der extremen schwärmerischen Partei der Pietisten, sondern zu den Gemässigten, und er galt als der Vertreter der Halle'schen Theologen, auf deren

Uebereinstimmung er sich mit Recht berief; die wichtigsten seiner Streitschriften erschienen sogar ausdrücklich im Namen der theologischen Facultät in Halle. Wurden bisher die Pietisten der Abweichung von der orthodoxen kirchlichen Lehre beschuldigt, so machte man dagegen den Orthodoxen den Vorwurf, dass nicht blos ihr Christenthum unlebendig, sondern auch ihre Lehre ketzerisch sei, und um diesen Vorwurf zu begründen, mussten auch die die Lehre betreffenden Punkte, über welche man verschiedener Ansicht war, auf ihren bestimmteren Ausdruck gebracht werden. Der Streit nahm daher jetzt erst eine Wendung, durch welche er der endlichen Entscheidung näher entgegengeführt werden konnte. Beide Theile führten ihn mit dem vollen Bewusstsein seiner Wichtigkeit für die Kirche. Löscher namentlich war es die ernsteste Gewissenssache, darüber in's Klare zu kommen, was an dem Pietismus sei und worin die Ursache liege, dass er den Pietismus nicht für identisch mit dem wahren Christenthum halten könne. Es erschien ihm als eine unabweisbare Pflicht, sich über die bisherigen schweren Streitigkeiten und die einreissende Zerrüttung der Kirche offen auszusprechen und für die Wahrheit in die Schranken zu treten. Er that diess in seinem *Timotheus Verinus*, welchen er zuerst in seinen Unschuldigen Nachrichten im Jahrgang 1711 erscheinen liess, später aber zu einer eigenen Schrift ausarbeitete unter dem Titel: „Vollständiger *Timotheus Verinus*, oder Darlegung der Wahrheit und des Friedens in den bisherigen pietistischen Streitigkeiten nebst einer christlichen Erklärung und abgenöthigten Schutzschrift von seiner Lehre, Amt und Person, insonderheit gegen Hrn. J. Lange's mit Approbation und Beitrag der theologischen Facultät zu Halle edirte Schrift, die Gestalt des Kreuzreichs genannt.“ Der erste Theil erschien im Jahr 1718 zu Wittenberg. *Tim. Ver.* nannte er die Schrift, weil sie ebenso wenig der Furcht Gottes und der aufrichtigen Pietät als der Wahrheit etwas vergeben sollte. Um das pietistische Religionsübel genauer kennen zu lernen, ging Löscher in eine nähere Erörterung der Merkmale ein, die ihm zum Wesen desselben zu gehören schienen. Er zählte nicht weniger als dreizehn solcher Merkmale auf. Charakteristisch ist für den Pietismus 1. ein fromm scheinender Indifferentismus, d. h. der Pietismus ist zu gleichgültig gegen die kirchliche Orthodoxie, weil ohne Pietät doch alles aus der h. Schrift Gelernte todter Buchstabe sei. Die Pietisten stellen

den Grundsatz auf, dass wenn nur der Wille, auf welchen Gott allein sehe, gut sei, kein Irrthum schaden könne. Sie nennen daher diejenigen, welche Grundirrthümer gelehrt und die evangelische Wahrheit auf das Entschiedenste bestritten, dabei aber fromm gelebt haben, ohne Weiteres nach dem Tode selig, halten die Glieder anderer Confessionen für Brüder in Christo und verwerfen alles Eifern für die Wahrheit. 2. Die Geringschätzung der Gnadenmittel. Die Pietisten machen die Wirksamkeit des Wortes Gottes als eines Gnadenmittels von der Pietät abhängig, wie wenn der Mensch das Gnadenmittel der aus Gottes Wort genommenen Erkenntniss ohne Pietät gar nicht haben könnte. 3. Die Entkräftung des Ministerium. Der Pietismus sieht nicht auf das Amt, sondern nur auf die Personen und ihre Pietät. Die Pietisten läugnen die Amtsgnade als solche, und machen sie von der persönlichen Beschaffenheit des Predigers so abhängig, dass sie behaupten, sie werde durch das böse Leben des ordentlich berufenen und richtig lehrenden Predigers aufgehoben. 4. Die Vermengung der Glaubensgerechtigkeit mit den Werken. Darauf beruht der Vorwurf, welchen die Pietisten den lutherischen Theologen machten, dass sie einen todten Glauben, eine *putativa justitia* lehren. 5. Die Neigung zum Chiliasmus. 6. Der Terminismus. Die Pietät führe leicht dazu, die Busszeit auf einen bestimmten Termin zu beschränken. 7. Der Präcisismus. Der Pietismus verwerfe und verdamme absolut alle natürliche Lust und die Mitteldinge, da nach seiner Meinung alles verdammlich sei, wozu der h. Geist nicht direct durch seine Gnade antreibe. 8. Die Hinneigung zum Mysticismus. Die Pietisten haben die dunkle Vorstellung von einem wesentlichen Theil des Menschen, der an sich rein und gut sei schon vor der Wiedergeburt, sie kommen so in Gefahr, Natur und Gnade zu vermischen. 9. Die Vernichtung der *subsidia religionis*, d. h. der äusserlichen und sichtbaren Kirche, des Elenchus, der symbolischen Bücher, der theologischen Systeme, des Strafverfahrens gegen Irrlehrer, der Versammlung der Gemeinde in der Kirche, der Kirchenordnungen. 10. Die Hegung und Entschuldigung der Schwärmer und der fanatischen Dinge. 11. Der Perfectismus. Er besteht darin, dass man unter dem Namen der Förderung des thätigen Christenthums die Sache übertreibt und in solcher Weise eine absolut mögliche und nöthige Vollkommenheit lehrt, aus welcher entweder Hochmuth oder Verzweiflung entsteht.

12. Der Reformatismus: sie wollen nicht blos die Personen bessern, sondern die Kirche selbst nach Leben und Lehre reformiren durch neue Lehren, die in der Kirche zur Geltung kommen sollen. Endlich ist 13. auch diess noch ein Merkmal des *malum pietisticum*, dass die Pietisten durch ihren unordentlichen Eifer für die Frömmigkeit ein Schisma veranlassen.

Führen wir alle diese Merkmale auf die allgemeinen Begriffe zurück, die ihnen zu Grunde liegen, so sieht aus ihnen der Gegensatz der Orthodoxie und der Pietät, des Objectiven und des Subjectiven im Wesen der Religion, oder der Gegensatz des Theoretischen und des Practischen, des Verstandes- und des Willens-Interesses heraus. Es stehen sich zwei Ansichten gegenüber, deren jede zwar an sich ihre Berechtigung hat, aber auch in ihrer abstracten Trennung von der andern zu einem gleich einseitigen Extrem wird. Charakteristisch ist für die Pietisten ganz besonders ihre Meinung von der sogenannten *theologia irregenitorum*, oder die Behauptung, dass man ohne die Wiedergeburt kein Theologe werden könne, dass das blosse Wissen, auch das gelehrteste, die Theologie noch nicht ausmache, dass dazu nothwendig auch die eigene, bei der Wiedergeburt gemachte Erfahrung von der Kraft der christlichen Wahrheiten gehöre, indem ohne diese Erfahrung auch keine wahre und richtige Erkenntniss derselben möglich sei. Unstreitig war hiemit etwas sehr Wahres und Richtiges gesagt, es sprach sich hierin das innerste Interesse aus, von welchem der Pietismus in seinem Gegensatz zu der herrschenden, für das practische Leben so unfruchtbaren Schultheologie ausging; verfehlt war aber, dass er das, was zunächst nur von der Religion gelten kann, sogleich auf die Theologie bezog und Religion und Theologie mit einander identificirte. Was die Pietisten Wiedergeburt nannten, war nichts anderes, als das Wesen der Religion selbst, sofern die Religion wesentlich nicht im blossen Wissen und Erkennen, sondern im Gefühl besteht und ein practisches Verhalten des sich unmittelbar auf sich selbst beziehenden, in sein eigenes Selbst zurückgehenden Subjects ist. Fragte man sodann aber weiter, worin der Unterschied des Wiedergeborenen und Unwiedergeborenen bestehe, so trat die Einseitigkeit noch weit stärker darin hervor, dass sie ihn nur in alle jene Merkmale und Uebungen der Frömmigkeit setzen konnten, durch die sie sich äusserlich von ihren Gegnern unterschieden, und

s konnte nichts grössern Anstoss erregen, als die stehende Be-
hauptung, dass alle, die nicht in ihrem Sinn bekehrt und wiederge-
boren waren, nur als solche anzusehen seien, die mit aller ihrer
Orthodoxie und fleischlichen Gelehrsamkeit von der wahren Theo-
logie nichts verstehen. Diess hatte sehr natürlich die Folge, dass
auch die Gegner zu einer nicht minder überspannten Behauptung
fortgetrieben wurden. Behaupteten die Pietisten, dass nur der Wie-
dergeborene ein wahrer Theologe sein könne, so konnten sie ihnen
zwar mit gutem Grunde entgegenhalten, dass Gelehrsamkeit und
Gottlosigkeit einander nicht ausschliessen, dass das höchste theolo-
gische Wissen mit dem schlechtesten Leben zusammenbestehen
könne, allein dabei blieben sie nicht stehen, sondern die Spitze
ihrer Behauptung war, dass das Wissen, das den orthodoxen Theo-
logen ausmacht, kein natürliches menschliches Wissen, sondern ein
göttlich mitgetheiltes sei, das er einer besondern übernatürlichen
Wirkung der erleuchtenden Gnade zu verdanken habe. Es kann,
wurde behauptet (vgl. Engelhardt, Löscher S. 135), ein Gottloser
und Gottesverächter wahrhaftig von Gott gelehrt sein, eines Solchen
buchstäbliche Erkenntniss der h. Schrift ist göttlich lebendig, ein
solcher Orthodoxer ist kein natürlicher Mensch mehr, er kann ein
rechtschaffener Prediger sein, er hat zwar nicht die Glaubensgnade,
aber die Amtsgnade, denn aus natürlichen Kräften kann niemand
eine buchstäbliche Erkenntniss aus der h. Schrift schöpfen.

Es gibt keinen andern Punkt, auf welchem das orthodoxe Sy-
stem vom Pietismus so in die Enge getrieben wurde und sich so
auffallend in seine eigene Consequenzen verwickelte, wie hier. Um
Religion und Theologie auseinanderzuhalten, musste die Orthodoxie
das Wissen als solches von dem Praktischen der Wiedergeburt
trennen, da aber das theologische Wissen das Wort Gottes zu seinem
Inhalt hat, so wäre die Orthodoxie in die pelagianische Irrlehre
gerathen, wenn sie angenommen hätte, dass es ein Wissen vom
Worte Gottes aus rein natürlichen Kräften gebe. Ist die reine Lehre
so angenommen und verstanden, wie bei dem orthodoxen Theologen
vorausgesetzt werden muss, so ist dieses innerliche Vorhandensein
des angenommenen Gnadenmittels nimmermehr ein blosses Werk
natürlicher Kräfte, sondern die Wirkung der vorbereitenden Gnade,
welche nothwendig der Bekehrung und Wiedergeburt vorangehen
muss, weil Gott die Bekehrung und Wiedergeburt wirklich durch

diese Lehre in dem Menschen geschehen lässt. Ein Mensch, der das rein gepredigte Wort, ohne den rechten Sinn in seiner Analogie zu verstehen, in's Gedächtniss gefasst hat, und wieder aus demselben hersagt, der hat zwar dasjenige, was Gottes Wort ist, im Gedächtniss und im Munde, weil ihm aber dessen wahrer Sinn im Verstande fehlt, so ist Gottes Wort als das Gnadenmittel in seiner völligen Substanz nicht an ihn gekommen, indem sein Verstand, welcher der eigentliche Sitz des Worts ist, das Wort noch nicht sich angeeignet hat. Daraus folgt, dass die Orthodoxie und ihre Erhaltung nicht den natürlichen Menschenkräften, sondern der Gnade Gottes, sofern sie uns zuvorkommt und die Gnadenmittel anträgt, zuzuschreiben sei. Es ist erschrecklich, sagt Löscher a. a. O. S. 184, dass ein Mensch, der es im *studio orthodoxiae* sehr hoch gebracht hat, dabei geistlich todt und entfremdet von dem Leben, das aus Gott ist, bleiben könne, indem er das *studium pietatis* schwinden lässt. Aber ebenso erschrecklich ist es, zu lehren, die getauften Christen, welche unheilig lebten, hätten alles, was sie vom Glauben an Gott wüssten, durch eigene Kraft ohne den h. Geist gelernt, oder, wie Lange sagt, die heil. Schrift wirke durch ihre natürlich bedeutende Kraft in dem Menschen eine blos natürliche und in natürlichen Kräften bestehende Wissenschaft, oder mit Breithaupt zu lehren, die orthodoxe Wissenschaft eines übellebenden Menschen sei keine wahre Wissenschaft. Solche Meinungen verrathen eine Verachtung der Orthodoxie und der reinen Lehre. Man hat vergessen, dass Gott eine Lehre und Erkenntniss, die gewiss ist, gesetzt hat.

Die Frage ist nur, ob eine solche Trennung des Verstandes vom Willen, der blossen Erleuchtung von der Bekehrung sich denken lässt. Wie ist es möglich, dass die erleuchtende Gnade andern als eben nur solchen zu Theil wird, die überhaupt von der Gnade ergriffen und erweckt sind, wie kann es also Erleuchtete geben, die nicht zugleich auch Bekehrte und Wiedergeborene sind? Nach der kirchlichen Lehre befindet sich ja der blos natürliche Mensch, solange er noch nicht bekehrt und wiedergeboren ist, in einem Zustand, in welchem er sich zur Gnade nur widerstrebend verhält, wie kann also auch nur die erleuchtende Gnade in ihm Raum gewinnen, wenn der Wille alle Wirkungen der Gnade beharrlich von sich weist? Diess wurde auch hauptsächlich von Lange geltend

gemacht: der Unbekehrte widerstrebe ja halsstarrig, wenn er den wahren Begriff des Wortes Gottes erlangen solle, wie er ihn also haben könne, — worauf Löscher nur diess zu erwiedern weiss: warum es denn keine Verschiedenartigkeit in dem Widerstreben geben könne? Allerdings könne man auch der Ankunft, Herannahung und Gegenwart der Gnadenmittel widerstreben, und es trete dann ein, dass der Unbekehrte den Sinn des göttlichen Wortes und die heilsame Wissenschaft nicht erlange, unterlasse aber der Mensch diese Form des Widerstrebens, so folge allmälig aus der anbietenden und vorbereitenden Gnade die völlige Gegenwart des Gnadenmittels in dem Menschen, aber auch dann könne er noch so widerstreben, dass das Mittel nicht zur seligen Buss- und Glaubenswirkung gelange (a. a. O. S. 218). Wie mechanisch ist die ganze Wirksamkeit der Gnade, wenn in dem einen Theil des Menschen die Gnade operirt, während in dem andern, in dem reagirenden Willen, das gerade Gegentheil davon ist, wie äusserlich ist der Begriff der Gnade, wenn sie nicht als qualitative Einheit, als lebendige Kraft gedacht wird, sondern als ein Aggregat quantitativer Bestandtheile, von welchen die einen erleuchtender, die andern bekehrender Art sind? Und da die Erleuchtung nicht blos in der äussern Kenntniss des Worts, sondern auch in dem richtigen Verständniss desselben bestehen soll, in welcher rein äusserlich gegebenen Form muss der Inhalt des Worts gedacht werden, wenn der Mensch ohne alle Selbstthätigkeit von seiner Seite nicht blos das Wort als solches, sondern auch den richtigen Sinn desselben in sich aufnehmen soll? So dachten sich die Orthodoxen ihr System, wenn sie es schlechthin die reine Lehre nannten, es sollte ein so fixes und fertiges System der seligmachenden Wahrheit sein, dass man nur in ihm den wahren und richtigen Sinn des göttlichen Worts erhält, aber ebendesswegen, weil ihr System in einem solchen Verhältniss zum Wort Gottes steht, dass es als der reine Reflex desselben, als die allein adäquate Form des Schriftinhalts angesehen werden kann, kann auch die Kenntniss desselben nicht blos dem natürlichen Verstand des Menschen, sondern nur einer Wirkung der erleuchtenden Gnade zugeschrieben werden. Wenn nun auch diese Erleuchtung der Bekehrung nur vorangehen und noch keineswegs sie selbst sein sollte, so konnte doch, nachdem einmal das als Einheit Zusammengehörende auf solche Weise getheilt und unter-

schieden wurde, nicht verhütet werden, dass nicht alles, was auf die Erkenntnisseite fiel, das orthodoxe theologische Wissen als solches, für das Primäre und dagegen das, was sonst als das eigentliche Werk des Geistes im Menschen galt, seine Bekehrung und Wiedergeburt, für das blos Secundäre gehalten wurde. Es ist die höchste Ueberspannung des orthodoxen Systems, wenn behauptet wird, der orthodoxe Theologe sei schon als solcher, vermöge seines Wissens, oder der erleuchtenden Gnade, in deren Besitz er ist, mehr als ein natürlicher Mensch. Diese Einseitigkeit des orthodoxen Systems stellte sich durch den Gegensatz zum Pietismus klar heraus, während auf der andern Seite der Pietismus alles, auch das Wissen und Erkennen, so sehr von der Pietät abhängig machte, dass der Fromme als solcher auch schon der wahrhaft Wissende, der orthodoxe Theologe ist. Nach der pietistischen Theorie, wie sie Lange formulirte, ist ein gottloser Orthodoxer eine *contradictio in adjecto*, denn entweder ist er gottlos und nicht orthodox, oder soweit er wirklich orthodox ist, ist er auch fromm. Da nun in jedem Fall dem Pietisten die Pietät die Hauptsache ist, so kann, wenn Orthodoxie und Frömmigkeit nicht getrennt, sondern nur zusammen sein können, nur die Frömmigkeit das die Orthodoxie Bedingende sein, nicht umgekehrt.

Auf dem praktischen Gebiet war es besonders die Frage über die sogenannten Mitteldinge oder Adiaphora, über welche die Pietisten und die Orthodoxen sehr verschieden dachten. Die Frage war: darf sich der Christ Handlungen erlauben, die nicht nur keine unmittelbare Beziehung auf seine Seligkeit haben, sondern derselben sogar leicht sehr gefährlich werden können, die aber doch insofern zulässig zu sein scheinen, als sie, wenn auch nicht zur Erhaltung des Lebens nothwendig, doch ein sehr natürliches Bedürfniss befriedigen, indem sie den Genuss des Lebens erhöhen und zur heiteren Seite des geselligen Lebens gehören? Die Pietisten erklärten alle Handlungen dieser Art geradezu für sündlich und zwar nicht blos den Missbrauch, sondern auch schon die mässigste Theilnahme an ihnen, alle Arten von Spiel, Schauspiele, Tänze, waren nach ihrer Ansicht absolut verwerflich. Die Orthodoxen gaben das Gefährliche solcher Handlungen vollkommen zu, es seien, wie z. B. Löscher sich hierüber erklärte, Vergnügungen, die fast durchgängig dem christlichen Anstand nicht angemessen seien, die nur

zu leicht den Fortschritt in der Erneuerung und Heiligung, in der Andacht und in der Reinigung des Gewissens und in der Salbung hemmen, sie eignen sich daher nicht für einen, der mit seinem Wandel andere erbauen soll. Es seien Dinge, zu denen man keinem Christen rathen könne, denn er thue besser, sich ihnen zu entziehen. Aber weiter dürfe er nicht gehen. Ich darf nicht lehren, dass es gar keine zugelassenen Lustmitteldinge gebe, ich darf nicht zulassen, dass das Tanzen an und für sich eine Sünde sei. Ich kann auch nicht zugeben, dass es, wie Lange behauptet, eine gewisse Ketzerprobe sei, wenn jemand für die gestattete weltliche Lust streitet. Die Gegner offenbaren auch hier in der Beurtheilung der einzelnen christlichen Individuen ihren Absolutismus. Sie wollen auch hier wieder nicht darnach fragen, ob ein Mensch den Grund des Heils angenommen habe oder nicht, wornach doch Gott allein entscheide, sondern sie wollen nach dem urtheilen, was der Ordnung des Heils angehöre, während es doch hier gerade vielfach gemischte Zustände gebe. — Man kann mit dieser liberalen Lebensansicht vollkommen einverstanden sein, eine andere Frage aber ist, welche Berechtigung die Orthodoxen zu ihr hatten, und in welcher Beziehung sie zu den Principien ihres Systems steht. Wenn man von der menschlichen Natur eine solche Ansicht hat, wie in der orthodoxen Lehre von der Erbsünde ausgesprochen ist, so kann man auch jede natürliche Lust, sofern sie nicht durch die Gnade geheiligt ist, nur für sündhaft halten; welche Mitwirkung des heil. Geistes liesse sich aber bei solchen Handlungen denken, wie die sogen. Adiaphora sind? Als blos der natürlichen Lust und dem sinnlichen Lebensgenuss dienend, können sie auch nur für verwerflich gehalten werden. Wenn demungeachtet die Orthodoxen anderer Ansicht waren, so erklärt sich diess nur aus der Einseitigkeit, mit welcher sie alles, was dem christlichen Leben seinen substanziellen Werth gibt, in das blosse Wissen und Erkennen, in die Reinheit der Lehre, in die sogen. Orthodoxie setzten. Wenn man also nur an dem festhält, was zur reinen Lehre gehört, so kommt nicht so viel darauf an, wie man sich im praktischen Leben verhält. So streng supranaturalistisch das System in allem ist, was sich auf die Aufnahme des Worts in den Verstand des Menschen bezieht, so pelagianisch lässt es, sobald die Orthodoxie gewahrt ist, dem natürlichen Menschen seinen Lauf, er mag sich auch in weltlicher

Lust vergnügen, unter dem Schilde der Orthodoxie kann sie dem Heil seiner Seele nicht schaden. Es ist diess auch nicht blos eine Consequenz, zu welcher die Orthodoxen erst durch ihren Gegensatz zu den Pietisten getrieben wurden, auch die Sittengeschichte jener Zeit, wie sie aus Tholuk's „Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im Verlauf des 17. Jahrhunderts“ bekannt ist, bietet Züge genug dar, aus welchen zu sehen ist, wie vieles jene Theologen im Vertrauen auf ihre Orthodoxie sich erlauben zu dürfen glaubten, und welchen Contrast auch die Laxheit ihrer Lebensansicht mit dem Rigorismus der Pietisten bildet. So behauptet z. B. einer der heftigsten Gegner der Pietisten, der Prediger Schelwig in Danzig, in seiner Synopsis, in welcher er dem Pietismus 264 Irrthümer schuld gab, geradezu, der Glaube, der Christum ergreife, dürfe nicht lebendig sein, *collegia pietatis* zu halten, sei der Kirche schädlich und zu verbieten, zumal der Missbrauch nicht davon könne abgesondert werden; lustige Gesellschaften anzustellen, zu spielen und tanzen, und auch über die Sättigung zu essen und zu trinken, zu complimentiren und dergleichen Mitteldinge, ingleichen in, bei und nach der Welt Ehre, Ruhm und Schätze suchen, sei eine den rechtschaffeneren Christen wohl zugelassene Sache, davon der Missbrauch wohl könne separirt werden, und habe nicht einmal einen bösen Schein, als nur in den Augen der Grillenfänger.

Löscher's vollständiger Timotheus Verinus, aus welchem sich die beiderseitigen Streitmomente am übersichtlichsten ergeben, war die Antwort auf die schon durch ihren Titel sich selbst charakterisirende Schrift, welche Lange im Namen der theologischen Facultät in Halle im Jahr 1712 hatte erscheinen lassen: „Die Gestalt des Kreuzreiches Christi in seiner Unschuld mitten unter den falschen Beschuldigungen und Lästerungen sonderlich unbekehrter und fleischlich gesinnter Lehrer, erstlich insgemein vorgestellt und hernach mit dem Exempel Hrn. D. V. E. Löscher's in seinem sog. Tim. Ver. ausführlich erwiesen und erläutert, nebst einem Anhang von der Sünde wider den h. Geist.“ Das charakteristische Merkmal eines solchen fleischlichen Menschen, wie Löscher sein sollte, fand Lange darin, dass er unter einem guten Schein, nach Pharisäerart, mit ewigem Geschrei von Gefahren der Schwärmerei die Frommen verfolge und lästere. Unter dem Vorgeben der reinen Lehre und

mit dem Scheine der Pietät habe es keiner je ärger getrieben als Löscher, und es sei nicht zu vermuthen, dass der Teufel aus der Hölle es gröber und unverschämter als er würde machen können. Man sieht hieraus, dass die Sanftmuth des Lammes nicht gerade die Haupteigenschaft der frommen Männer in Halle war. Mit Recht konnte sich Löscher wenigstens darüber beklagen, dass sie den leidenschaftlichen Lange das Wort für sie führen liessen. Und doch übertrugen sie ihm auch die Widerlegung des vollständigen Tim. Ver., da sie ungeachtet des Bewusstseins ihrer Ueberlegenheit die Bedeutung dieses neuen Angriffs nicht verkennen konnten, und es nicht für rathsam hielten, wie Lange meinte, mit dem Verfasser als einer *persona miserabilis* umzugehen, d. h. ihm gar nichts mehr zu antworten. Schon im September 1718 hatte Lange seine abgenöthigte völlige Abfertigung des sogen. vollständigen Tim. Ver. vollendet, die er mit Zustimmung und im Namen der Facultät im Jahr 1719 veröffentlichte. Sie enthielt an sich nichts Neues, doch nahm mit ihr der Streit eine neue Wendung. Schon früher war Löscher, da er sich überzeugt hatte, dass durch Streitschriften nichts auszurichten sei, und ihm doch alles daran gelegen war, die in der Kirche herrschenden Streitigkeiten einem gedeihlichen Ziel entgegenzuführen, oder vielmehr der orthodoxen Partei wo möglich die Schmach einer völligen Niederlage zu ersparen, auf den Gedanken gekommen, sich mit den Gegnern auf mündlichem Wege zu verständigen. Diesen Plan verfolgte er, während er zugleich mit der Ausarbeitung seines vollständigen Tim. Ver. beschäftigt war. Er trat mit den Theologen in Wittenberg und Rostock, die die letzten Vertreter der immer mehr schwindenden Orthodoxie waren, in Unterhandlung und legte ihnen mehrere Punkte, die er zuvor auch mit dem Prof. Olearius in Leipzig berathen hatte, zur Begutachtung vor. Hierauf zog er den Jenaer Theologen Buddeus in das Interesse der Sache und forderte ihn auf, da er ihm dazu besonders geeignet zu sein schien, die Rolle eines Vermittlers zwischen beiden Parteien zu übernehmen. Buddeus setzte sich mit A. H. Franke in Correspondenz, und da dieser nicht abgeneigt war, Friedensunterhandlungen anzuknüpfen, so schickte Löscher im März des Jahrs 1716 eine Schrift mit den Punkten, die Buddeus den Hallensern zur Annahme empfehlen sollte. Buddeus that diess, die Antwort der Hallenser fiel aber so aus, dass Buddeus, welcher

gleich anfangs Bedenken über den Erfolg hatte, weitere Vermittlungsversuche ablehnte. Indess hatte Löscher seinen vollständigen Tim. Ver. erscheinen lassen. Da er auch in ihm schliesslich seine Hoffnung einer Conferenz geäussert, Lange aber darauf kurz erwiedert hatte, der Gegner müsse vor allem von seinem so gar offenbaren und auf's Neue entdeckten vielen ungöttlichen Wesen zu dem lebendigen Gott und also auch von der Finsterniss sich bekehren, und vor der Kirche Gottes öffentlich das von ihm den Hallensern angethane Unrecht erkennen und bekennen, so kann man es nur für einen Beweis der grossen Wichtigkeit halten, welche Löscher auf eine friedliche Verständigung legte, dass er auch jetzt in seinen Bemühungen nicht ermüdete. Endlich brachte er die Hallenser doch noch dazu, dass von ihrer Seite Herrenschmidt und Franke im Mai des Jahrs 1719 mit ihm in Merseburg zusammenkamen. Die Unterredung dauerte mehrere Tage. Man besprach sich über die beiderseitigen Beschuldigungen, die Hauptpunkte der bisherigen Streitigkeiten, namentlich die Lehre von der Erleuchtung der Gottlosen und die von den sogen. Mitteldingen, machte sich auch einige Concessionen, das Hauptresultat der Verhandlungen war aber nur, dass die principielle Differenz um so offener hervortrat. Schliesslich erklärten die Hallenser, es sei ihnen unmöglich, Löscher's Friedensgesuch für aufrichtig, noch ihn selbst für einen rechtschaffenen Knecht des lebendigen Gottes zu halten, solange er fortfahren würde, mit dem Namen einer Pietisterei unschuldige Knechte Gottes zu beschweren, da damit allen, die sich der Gottseligkeit von Herzen befleissigen wollen, der Argwohn einer Ketzerei und Sektirerei auf den Hals geworfen werde. Ebenso könne er kein aufrichtiger Knecht Gottes sein, solange er in den Lehren von der Erleuchtung und den fälschlich genannten Mitteldingen nicht bei dem reinen und lauteren Wort Gottes allein bleiben würde und die weltlichen Lüste verläugnen lehre, solange er keine ernste Reue und keinen rechten Ernst der Besserung werde spüren lassen in Ansehung der schweren und unzähligen Sünden gegen das achte Gebot, solange er Bedenken tragen werde, den Hrn. D. Spener für selig zu erkennen u. s. w. In Ansehung des letztern Punkts, der für sich schon charakteristisch genug ist für den engherzigen Geist jener Orthodoxie, beharrte Löscher darauf, dass er Spener nicht verdamme, ihn aber auch nicht mit der Formel „selig“ anführen könne.

Nach der Merseburger Conferenz setzte Löscher die Punkte, ber die man sich verständigt zu haben schien, sowie die, über ie man von einander abwich, in der Form von Artikeln auf; die r als Anhaltspunkte für weitere Friedensunterhandlungen den allensern zusandte. Herrenschmidt beantwortete sie in einem asführlichen Brief mit einem kurzen Geleitschreiben von Franke. eide Schreiben nebst den unter dem Texte stehenden Randbemerungen Löscher's hat Tholuck aus der in der Hamburger Bibliothek efindlichen Briefsammlung Löscher's mitgetheilt (Geist der luth. heol. S. 310—382). Nachdem endlich noch Löscher im Jahr 1722 nen zweiten Theil seines vollständigen Tim. Ver. und in demselen Jahr Lange ein „Abgenöthigtes abermaliges Zeugniss der ahrheit und Unschuld" gegen denselben hatte erscheinen lassen, atten diese Streitigkeiten ihr Ende erreicht. Selbst Löscher, der och bis zum Jahr 1749 lebte, musste sich gestehen, dass jede eitere Bekämpfung des Pietismus völlig vergeblich sei. Der Piesmus war besonders in der letzten Periode dieser Streitigkeiten it einer Siegesgewissheit aufgetreten, die für die alte Orthodoxie öchst beschämend und niederschlagend sein musste. Während er on dem Gegner die unbedingteste Anerkennung verlangte, und lbst das allein wahre und rechtglaubige Christenthum zu sein beauptete, konnte sich bei Löscher das Bewusstsein nicht verläugen, dass er für eine Sache streite, die sich überlebt hatte, und im ewusstsein der Zeit keinen festen Haltpunkt mehr finden konnte. ur war es auch bei dem Pietismus nicht sowohl die innere Stärke einer Sache, die ihn zu einem so grossen Selbstvertrauen berechgte, als vielmehr die Opposition, die er gegen ein System machte, as in der öffentlichen Meinung beinahe allgemein seinen Credit erloren hatte. Er war es, der zuerst dem mit dem alten System erfallenen religiösen Bewusstsein seinen bestimmten Ausdruck ab und die Gegner desselben in einem gemeinsamen Mittelpunkt ereinigte. Aber dieselbe Macht, die ihn gehoben hatte, war auch chon im Begriff, über ihn selbst wieder hinwegzuschreiten. Was n empfohlen hatte, war, dass er von der Aeusserlichkeit des kirchchen Systems zum Innern zurücklenkte, und dem religiösen Leben as lebendige und praktische Interesse gab, das ihm bisher fehlte; mehr er aber in dem engen Kreise des Biblisch-Erbaulichen sich oschloss, um so weniger konnte er eine Zeit befriedigen, die schon

ihren Leibniz gehabt hatte, und gerade damals in Wolf den Philosophen erhielt, der ganz dazu gemacht war, die Anforderungen des denkenden Bewusstseins zu popularisiren und in das allgemeine Zeitbewusstsein einzuführen.

2. Die durch die Wolf'sche Philosophie in der protestantischen Theologie des 18. Jahrhunderts hervorgerufene Bewegung.

Auf die pietistischen Streitigkeiten folgten die Bewegungen, die die Wolfische Philosophie hervorrief, deren Bedeutung für jene Zeit schon daraus erhellt, dass dieselben Parteien, die bisher einander selbst bestritten hatten, es jetzt als ihr gemeinsames Interesse erkannten, dem neuen Gegner entgegenzutreten. Der Schauplatz der neuen Bewegung war gleichfalls die Universität Halle, wo Wolf seit dem Jahr 1707 Lehrer der Philosophie war. Es lag ganz in der Natur der Sache, dass zwei so heterogene Richtungen, wie die pietistische und die philosophische, die in so unmittelbarer Nähe neben einander sich geltend machten, und einen sehr bedeutenden Einfluss auf die Zeit ausübten, in feindliche Berührung mit einander kommen mussten. Je grösseren Beifall Wolf's philosophische Vorlesungen bei den Studirenden fanden, und je mehr dadurch namentlich die Hörsäle J. Lange's Abbruch erlitten, um so gefährlicher schienen den Theologen die Irrthümer, die die neue Philosophie verbreitete. Zum Ausbruch kam die lang gehegte Eifersucht, als Wolf im Jahr 1721 das Prorectorat seinem theologischen Gegner J. Lange übergab. In dem Lob, das Wolf in der aus dieser Veranlassung gehaltenen Rede der Sittenlehre des Confucius ertheilte, sahen die Theologen eine Herabsetzung des Christenthums zu Gunsten des Heidenthums, und stellten den Philosophen darüber zur Rede, der sich dagegen auf seine philosophische Lehrfreiheit berief. Der Senior der theologischen Facultät, Breithaupt, brachte die Sache auf die Kanzel und unter das Volk, die Studirenden nahmen die Partei des Philosophen, es entstanden Streitigkeiten und Anstoss erregende Auftritte. Da die Theologen selbst durch diese Reibungen am meisten litten, und da auch die im Mai des Jahrs 1723 von der theologischen Facultät an den König gerichtete Vorstellung, in welcher die Schädlichkeit des Wolfischen Systems ausführ-

lich auseinandergesetzt war, noch nicht den gewünschten Erfolg zu haben schien, so wurde der vernichtende Schlag gegen den Philosophen auf dem einfachsten Wege dadurch herbeigeführt, dass man König Friedrich Wilhelm I., dem bekannten Soldatenfreund, vorstellte, wie gefährlich die Wolf'sche Lehre von der prästabilirten Harmonie seinen Soldaten werden könnte, wenn diese sich einbildeten, dass sie zum Ausreissen prästabilirt oder prädestinirt wären. Dieses *argumentum ad hominem* wirkte so vortrefflich, dass im November des Jahrs 1723 eine Cabinetsordre erschien des Inhalts: demnach uns hinterbracht worden, dass der dortige Philosoph Wolf in öffentlichen Schriften und Lectionen solche Lehren vortragen solle, welche der im göttlichen Worte geoffenbarten Religion entgegenstehen, und wir denn keineswegs gemeint sind, solches ferner zu dulden, so habe man gedachtem Wolf anzudeuten, dass er binnen 48 Stunden nach Empfang dieser Ordre die Stadt Halle und die übrigen preussischen Lande bei Strafe des Strangs räumen solle. Zugleich wurde den Laien bei Karrenstrafe verboten, atheistische Schriften, wie die Wolf'schen, zu lesen und den Professoren, bei einer Strafe von hundert Species-Ducaten, Vorträge über die Wolf'sche Philosophie zu halten.

Diess war beinahe den Theologen selbst zu viel, noch mehr als sie erwartet hatten. Wenigstens versicherte J. Lange, es sei ihm auf diese Cabinetsordre auf drei Tage aller Schlaf und alle Esslust vergangen. Wie leicht es ihnen aber gleichwohl jetzt um das Herz war, und von welchem schweren Druck sie sich befreit fühlten, hat A. H. Franke in einem Facultätsvotum vom März des Jahrs 1726 sehr ehrlich gestanden. „Ich habe, sagt er, in meinem Gemüth von den entsetzlichen Verführungen, so in die hiesigen Anstalten mit Gewalt durch seine *Collegia* eingedrungen, solchen Jammer und Herzeleid gehabt, dass ich nachher, als wir über alles Vermuthen davon erlöst worden, oft nicht ohne grosse Bewegung zum Lobe Gottes die Stelle angesehen, da ich auf den Knieen Gott um die Erlösung von dieser grossen Macht der Finsterniss, die in wirkliche *professionem atheismi* ausgeschlagen, angerufen hatte, und es zum Exempel lebenslang behalten werde, dass Gott Gebet erhöre, wo von Menschen keine Hülfe mehr zu hoffen ist. Dass er mich und *Collegas* auf das Entsetzlichste geschmäht und verspottet hat, das ist mir wie nichts gewesen, und hätte es gern erlitten,

wenn ich nur nicht die ganz vor Augen liegende und mit H
zu greifende, ja *sensibiliter* zunehmende Verführung so m
sonst geliebter junger Leute hätte sehen müssen.“ In dies
sicht von der Wolf'schen Philosophie waren die Pietisten u
Gegner, die Orthodoxen, ganz einverstanden. Um dieselbe Z
Wolf durch die Pietisten aus Halle verdrängt wurde, begar
scher in den „Unschuldigen Nachrichten“, in Predigten u
sonstigen Gelegenheiten die Kirche Gottes wegen der Wol
Philosophie zu warnen. Unter mehreren Schriften, in weld
den philosophischen Indifferentismus im Allgemeinen bek
verdienen hier besonders die zwölf Abhandlungen erwähnt
den, die er im Jahr 1735 in der Fortsetzung seiner unsch
Nachrichten mit dem bezeichnenden Titel erscheinen lies
ruitis? oder treuherzige Anrede eines bejahrten Lehrers an
philosophischen Studien ergebene Jugend gegen die zur
sich dringende neue Philosophie.“ Man kann aus ihnen
sehen, worin denn die so grosse Gefahr bestand, welche di
logen von dieser Philosophie befürchteten. Er sah in ihr d
ten Sturm über unsere allbereits tief genug gebeugte und
sene evangelische Kirche hereinbrechen, nach den drei St
die schon in den jungen Philippisten, in den Naturalisten u
kretisten und in den Pietisten über sie ergangen waren.
Ursache des Uebels nachzuforschen, ging er sehr treffend nic
auf Cartesius, sondern auch auf Kopernicus und Galilei zur
bald man nur angefangen habe, die zum wenigsten gar un
Lehre, dass die Sonne stehe und unsere Erdkugel um diesel
umgedreht werde, festzusetzen, habe alsbald die Verachtu
heil. Schrift und der Glaubenspunkte merklich zugenomme
dagegen der Lassdünkel sich vermehrt, sammt der Lust, ne
paradoxe Meinungen anzunehmen und auszubreiten. Als o
Grundsatz stellte er auf, die wahre geoffenbarte Religion
keine herrschende Philosophie leiden, noch sich derselben
modiren, viel weniger unterwerfen, sie könne ohne wahre G
nisse, welche in diesem Leben nicht zu ergründen seien, ni
stehen, und sich demnach nicht mit einer Philosophie ver
die alles mathematisch demonstriren wolle. Schon die W
Lehre vom zureichenden Grunde schien ihm dem Christent
widerstreiten. In vielen Stücken möge die Frage nach dem

enden Grund für die Erkenntniss sehr förderlich sein, wenn aber für alles ein zureichender Grund nachgewiesen werden solle, so sei damit die Vernunft auf den göttlichen Thron gesetzt. Berufe sich Wolf darauf, das Aufsuchen des zureichenden Grundes sei ein natürlicher Trieb des Verstandes, so solle er doch nicht vergessen, dass dieser Trieb auch ein schädliches Gelüste werden könne, dergleichen Lust die Schlangenlist unsern ersten Eltern im Paradiese eingehaucht habe. Die Wolf'sche Philosophie lehre ferner einen schädlichen Mechanismus. Wenn alles rein mechanisch zugehe, so habe Gott der Welt gegenüber das blosse Zusehen. Die Freiheit des göttlichen Regiments sei vernichtet, und schon haben einige Philosophen ganz consequent die Nothwendigkeit der Sünde behauptet und gesagt, Sünde sei natürliche Folge der Beschränkung, was mit dem weiteren Vorwurf zusammenhängt, die neue Philosophie führe auf Fatalität und absolute Nothwendigkeit. Ebenso schädlich sollte die Lehre von der besten Welt sein. Wie es denn eine andere Welt geben könne, wenn schon diese die beste sei, und welche Vorstellung man sich von dem Sündenfalle machen müsse? Besondern Anstoss nahm man sodann an der Leibniz-Wolf'schen Lehre vom Gewissen. Wenn das Gewissen nur darin bestehe, dass es den Menschen lehre und antreibe, vollkommen und immer vollkommener zu werden, so fehle dem Gewissen das wichtigste Moment, die Beziehung auf Gott. Mit einem Gewissen ohne Erkenntniss Gottes können Religion und Theologie nicht zufrieden sein. Wenn endlich diese Philosophie das Wesen der menschlichen Seele mathematisch erklären wolle und vermöge ihrer Monadenlehre behaupte, dass die Welt nicht geschaffen, sondern ewig sei, so seien auch diess so gefährliche Irrthümer, dass man den Kindern der Glaubigen nur treumeinend zurufen könne, *quo ruitis?*

Man muss es anerkennen, dass diese Gegner der Philosophie sich über die Gefahr nicht täuschten, die der Kirche von dieser Seite drohte, nur waren sie auch hier nicht im Stande, den Strom der Zeit auf der Bahn zu hemmen, die er sich gebrochen hatte, ihre Bemühungen hatten sogar die gerade entgegengesetzte Folge. Je gewaltigere Anstrengungen zum Widerstand sie machten, um so mehr lag darin für Andere die Aufforderung, genauer zu prüfen, wie es sich mit der neuen Lehre verhalte, und schon damals fehlte es selbst unter den Theologen nicht an solchen, die auf diesem

Wege eine ganz andere Meinung von dem Werth der Wolf'schen Philosophie gewannen. Einer der ersten, die in diese Klasse gehörten, war der hiesige Theolog Canz, welcher in einer eigenen Schrift vom Jahr 1728 den Gebrauch der Leibniz'schen und Wolf'schen Philosophie in der Theologie an den Hauptartikeln des Glaubens nachzuweisen suchte, und noch vor ihm hatte der nachmalige Professor der Theologie in Göttingen, Riebow, Wolf in der Schrift vom Jahr 1726 vertheidigt: „Weitere Erläuterung der vernünftigen Gedanken Wolf's von Gott, von der Welt und von der Seele des Menschen, auch von allen Dingen überhaupt, wie auch einiger Punkte der Sittenlehre, worin insonderheit gezeigt wird, dass die bei ihm von Lange angefochtenen Punkte mit den Lehren der reinsten *theologorum* der evangelischen Kirche übereinkommen." Ja selbst Gegner Wolf's, wie Löscher und Lange, konnten sich der Anerkennung der Wolf'schen Methode nicht ganz entziehen, sie wurden unwillkürlich zu ihr hingezogen. Um das Papstthum auf eine recht schlagende Weise zu widerlegen, wollte Löscher in einer Schrift vom Jahr 1724 seinen Beweis mathematisch führen. Denn die jetzige Welt habe sich also gewöhnt, dass sie in Sachen, da es auf Meditation und Judicium ankomme, nichts als eine genaue, aus begreiflichen Principien hergeführte und überzeugend gefasste Vorstellung hochachte, dergleichen in den mathematischen Wissenschaften anzutreffen sei. Als Lange im Jahr 1723 die Schrift herausgab: *Causa Dei et religionis naturalis adversus atheismum et quae eum gignit aut promovet, philosophiam veterum et recentiorum, praecipue stoicam et Spinozianam,* welche der gegen Wolf zu ernennenden Commission zur Instruktion dienen sollte, glaubte auch er nach keiner andern Methode verfahren zu können, als nach der von dem Gegner entlehnten demonstrativen, nur wollte er sie, um nicht auch den Namen von ihm zu haben, nicht die mathematische, sondern die logische genannt wissen. *Methodum elegi,* sagt er in der Vorrede, *demonstrativam, geometrico demonstrandi modo similem, non tamen tam ab ipsius geometriae, quam a logices sanioris legibus directam, ideoque non coactam et affectatam, sed paulo liberiorem et a re ipsa potius, quam a geometrorum imitatione profectam.*

Endlich erhielt auch noch Wolf selbst eine Ehrenrettung, die für den Sieg seiner Sache in der öffentlichen Meinung vollends den

entscheidenden Ausschlag gab. Er hatte nach seiner Verbannung aus Halle eine ehrenvolle Anstellung als Hofrath und Professor in Marburg gefunden, wo er bis zum Jahr 1740 blieb, in welchem er als Kanzler nach Halle zurückberufen wurde. Noch unter der Regierung Friedrich Wilhelm I. war man in Preussen zur Einsicht des an ihm begangenen Unrechts gekommen. Es war diess hauptsächlich das Verdienst des durch seine fromme christliche Gesinnung sehr achtungswerthen Propstes Reinbeck, der in freundschaftlicher Verbindung mit Wolf stand, und durch eigene Bekanntschaft mit der Wolf'schen Philosophie ein Freund und Anhänger derselben geworden war. Er brachte auch dem König eine bessere Meinung von derselben bei. Der König empfahl jetzt sogar den Studirenden und Candidaten der Theologie das Studium der Wolf'schen Philosophie, und dachte ernstlich daran, Wolf in seine Dienste zurückzurufen. Wolf konnte sich jedoch damals noch nicht entschliessen, die vortheilhaften Anerbietungen, die ihm gemacht wurden, anzunehmen. Erst als mit Friedrich II. das Zeitalter der Toleranz in Deutschland angebrochen war, folgte er der Einladung, nach Halle zurückzukehren. Er wurde glänzend empfangen und wirkte daselbst noch bis zum Jahr 1754, doch war die blühendste Periode seiner Wirksamkeit damals schon vorüber, keineswegs aber der Einfluss, welchen seine Philosophie auf die nachfolgende Zeit und insbesondere den Entwicklungsgang der deutschen Theologie hatte [1]).

Was der Pietismus von seiner Seite that, that die Wolf'sche Philosophie von der ihrigen, beide gehören, so verschiedener Art sie waren, und so weit sie auseinander gingen, wesentlich zusammen; wie sie äusserlich in die nächste Berührung mit einander kamen, so waren sie auch, ohne dieses geheimen Einverständnisses sich selbst bewusst zu sein, in dem Bestreben ganz einig, das Bewusstsein der Zeit von dem dogmatischen Glaubensinhalt abzulösen, mit welchem es die Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts erfüllt hatte. Wie der Pietismus durch eine Theologie sich nicht befriedigt fühlen konnte, die das Wesen der Religion nicht in fromme Gefühle, heilsame Herzenserweckungen, erbauliche Andachtsübungen und das

---

1) Näheres über Wolf gibt jetzt u. A. die Abhandlung Zeller's: Wolf's Vertreibung aus Halle; der Kampf des Pietismus mit der Philosophie. Preuss. Jahrb. 1862. Juli. S. 47 ff. D. H.

praktische Interesse eines lebendigen Christenthums, sondern einzig nur in abstrakte Begriffe, dogmatische Formeln und einen todten Verstandesformalismus setzte, so stellte Wolf zwar gerade das Verstandesinteresse dem Herzensinteresse gegenüber, aber die vernünftigen Gedanken, auf welche er vor allem drang, sollten auf demselben Wege, welchen auch der Pietismus genommen hatte, das äusserlich Gegebene verinnerlichen, vergeistigen und dem eigenen Selbstbewusstsein des Menschen so nahe als möglich legen. Wie man auch über den positiven Werth der Wolf'schen Philosophie urtheilen mag, das kann ihr niemand bestreiten, dass sie zuerst an ein strengeres methodisches Verfahren gewöhnte, und das vernünftige Denken als unabweisliche Forderung des vernünftigen Menschen aufstellte. An seine Vernunft sollte der Mensch sich vor allem halten, sich über alles, was für ihn Gegenstand des Wissens und Glaubens ist, seine eigenen vernünftigen Gedanken machen, um es so viel möglich zu beweisen, sich klar und verständlich zu machen und auf seine bestimmten Begriffe zu bringen. Zunächst aber hatten diese Richtungen, der Pietismus und die Philosophie, nur eine auflösende und zersetzende Wirkung. Wie der Pietismus den objektiven Inhalt des Glaubens in etwas rein Subjectives verwandelte, in Gefühle und Empfindungen, in welchen jeder nur seine eigene Herzensangelegenheit in sich bewegte, so waren auch die vernünftigen Gedanken der Philosophie nur Vorstellungen und Reflexionen, welchen es noch an jeder tieferen Begründung fehlte. Nachdem die alten objectiven Formen des traditionellen Bewusstseins in sich zerfallen waren, war es jedem selbst überlassen, nach Maassgabe seiner Subjectivität sich sein eigenes System des Glaubens und Denkens zu bilden, oder wie Friedrich der Grosse, der jetzt der Führer der Bewegung war, zu sagen pflegte, nach seiner eigenen Façon selig zu werden. Es war die Zeit, in welcher Toleranz und Aufklärung die allgemeinen Losungsworte waren, und in Deutschland insbesondere auch die so gewöhnliche Verachtung der eigenen Nationalität und die Hinneigung zu fremder Sitte und Sprache, mit welcher jetzt auch die freigeisterischen Ansichten der englischen Deisten und der französischen Naturalisten immer allgemeineren Eingang fanden, nur ein neues Zeugniss davon gab, wie haltungslos noch die Zeit in sich selbst war, und wie vieles erst noch geschehen musste, um da, wo bisher nur das Alte aufgeräumt und

auf die Seite geschafft worden war, ein neues, festeres Gebäude aufzuführen.

3. Die Aufklärung und Popularphilosophie.

Dazu waren aber auch schon um die Mitte des 18. Jahrhunderts die ersten Anfänge und Elemente vorhanden, und sie bedurften nur der allmähligen Entwicklung und Fortbildung. So negativ und destruktiv nach der einen Seite hin die Tendenz jener Zeit war, so sehr hatte sie auch den Trieb in sich, etwas Neues aus sich hervorzubringen, und auf dem einmal begonnenen Wege, auf welchem auch schon der Pietismus und die Wolf'sche Philosophie als charakteristische Zeiterscheinungen lagen, sich in eine neue eigenthümliche Weltanschauung hineinzubilden. Wie jene Periode dadurch besonders merkwürdig ist, dass in ihr zuerst eine deutsche Nationalliteratur sich zu bilden begann, die in kurzer Zeit zur schönsten Blüthe sich entfaltete, so war sie überhaupt in einem sehr regen und inhaltsreichen Entwicklungsprocess begriffen, der in verschiedenen Richtungen seinen Verlauf nahm, und es ist daher für die Geschichte der lutherischen oder deutsch-protestantischen Kirche dieser Periode vor allem diess sehr charakteristisch, dass man in sie nicht näher eingehen kann, ohne sich in die allgemeine Bildungsgeschichte des 18. Jahrhunderts, mit welcher sie im engsten Zusammenhang steht, hineingezogen zu sehen. Eine Reihe gleichartiger Erscheinungen stellt sich hier der Betrachtung dar, die sich nur nach verschiedenen Gruppen classificiren lässt.

Die erste Gruppe bilden eben diejenigen, deren Tendenz überhaupt auf Bildung und Aufklärung, auf das Allgemeinmenschliche und Gemeinnützige geht, und von welcher als der allgemeinsten und am meisten vorherrschenden Richtung die ganze Periode den Namen der Aufklärungsperiode erhalten hat, zu deren Charakter jedoch so sehr der Nebenbegriff des Seichten und Flachen, des Populären und Unwissenschaftlichen gehört, dass jener Name mehr in tadelndem als lobendem Sinne zu nehmen ist. Die Hauptrepräsentanten dieser Aufklärungsperiode sind Männer, wie Nicolai, Basedow, Mendelssohn. Friedrich Nicolai, im Jahr 1733 geboren, war ein Buchhändler in Berlin, der sich ganz der freien literarischen Thätigkeit widmete. Er stand mit Mendelssohn und Lessing in Verbindung und gab mit ihnen die Bibliothek der schö-

nen Wissenschaften und die Literaturbriefe heraus, Zeitschriften, die zu den epochemachenden Erscheinungen jener Zeit gehörten. Was aber hauptsächlich seinem Namen den grossen Ruf verschaffte, in welchem er steht, ist das grossartige Werk, das er in der seit dem Jahr 1765 von ihm herausgegebenen allgemeinen deutschen Bibliothek unternahm. Sie sollte das Publikum im weitesten Kreise mit den neuesten Erscheinungen der Literatur bekannt machen, wurde aber auch durch die absprechende, ebenso oberflächliche als rücksichtslose Weise, mit welcher sie nicht blos gegen Aberglauben, Schwärmerei, Vorurtheile zu Felde zog, sondern auch über alles aburtheilte, was über den beschränkten Gesichtskreis ihrer höchst nüchternen und prosaischen Verständigkeit hinausging, das Hauptorgan der neuen Aufklärung. Eine lange Reihe von Jahren gab sie den herrschenden Ton in der Literatur an, und übte als die höchste kritische Instanz einen sehr vielvermögenden Einfluss. So übelberüchtigt sie nun auch sowohl durch ihre einseitige Richtung, als auch schon durch den Namen ihres Herausgebers sein mag, besonders seitdem Göthe und Schiller ihn zum Stichblatt ihres beissenden Wizes gemacht haben, um alles Ordinäre und Philisterhafte in der Literatur in ihm zu personificiren, so wenig kann doch geläugnet werden, dass seine Bibliothek auch sehr dazu beigetragen hat, Ansichten und Begriffe zu berichtigen, und so Vieles, was zur allgemeinen Bildung gehört, besonders dadurch weiter zu verbreiten, dass sie einer der Fassungskraft des grösseren Publikums angemessenen Sprache und Darstellung sich zu bedienen wusste.

Der zweite der genannten Aufklärungsmänner, J. Bernh. Basedow, zu Hamburg im Jahr 1723 geboren, warf sich, durch Rousseau's Emil begeistert, mit aller Macht auf das Erziehungswesen, zu dessen Reform er den Plan eines grossen Elementarwerks entwarf, das im Jahr 1774 erschien. Es sollte für Katholiken und Protestanten, für Juden und Christen dieselben Dienste leisten, den menschlichen Sinn wecken, die Beobachtung schärfen und eine allgemeine Moral und Religion befördern, ohne gegen die Grundsätze einer positiven Religion zu verstossen. Da es mit dieser universellen, gegen das Positive indifferenten Richtung ganz dem Geist der Zeit entsprach, und das Zeitinteresse auf einen Punkt hinlenkte, auf welchem eine durchgreifende Verbesserung als ein sehr wesentliches Bedürfniss erscheinen musste, so gehört es durch die Auf-

ıe, die es fand, gleichfalls zu den hervorragenden Zeiterschei-
;en. Zu derselben Zeit, in welcher dieses Werk erschien, sollten
Grundsätze der neuen Erziehungsmethode praktisch in's Leben
n durch eine zu Dessau errichtete Erziehungsanstalt, die schon
h ihren Namen Philanthropin die Grundidee bezeichnen
e, auf welcher diese Reform der Pädagogik beruhte. Es war
iss ganz an der Zeit, dass man die bisher nur im Dienste der
he und Kirchenlehre stehende Schule so weit von ihr emanci-
, um nun auch die Erziehung des Menschen zum Menschen,
gleichmässige Entwicklung und Ausbildung seiner geistigen
körperlichen Kräfte und Anlagen, überhaupt die Erziehung als
eigene für sich bestehende Aufgabe der Wissenschaft und des
tischen Lebens in's Auge zu fassen; wenn aber irgendwo, so
te sich hier, wie sehr es dem die Zeit bewegenden Drang nach
därung und Bildung noch an einem klaren Bewusstsein seines
ckes und Zieles fehlte. Nicht nur war in dem ganzen Auftreten
dow's gar zu viel Oberflächliches, Grossprecherisches, Renom-
isches, es war vor allem diess völlig verfehlt, dass an die Stelle
streng kirchlichen Erziehung mit Einem Male eine philanthro-
he und kosmopolitische treten sollte. Diess war ein so gewal-
r Sprung, dass das Unternehmen nur ein erst durch verschie-
Erfahrungen zum Bessern führender Versuch sein konnte.
So weit der Kreis gezogen war, in welchem die Bestrebungen
er beiden Männer sich bewegten, eine so nahe Beziehung hatten
gleichwohl auf die Theologie. Bei Nicolai war sie unmittelbar
ırch gegeben, dass ein so grosser Theil der in seiner Bibliothek
sirten Schriften theologischen Inhalts war, bei Basedow lag
Berührungspunkt in der Frage über die Beschaffenheit der
schlichen Natur, von welcher er bei seinem neuen Erziehungs-
em ausgehen musste. Auch dabei konnte er sich nur auf den
Kirche entgegengesetzten Standpunkt stellen. In welchem ganz
eren Lichte musste, der kirchlichen Lehre von der Erbsünde
enüber, die menschliche Natur einer Erziehungsmethode er-
inen, die von der Bildungsfähigkeit derselben ausging und die
re Entwicklung ihrer Anlagen und Kräfte als die Hauptsache
achtete. Die Basedow'schen Erziehungsgrundsätze trugen so
entlich zur Begründung jener pelagianischen und eudämonisti-
n Denkweise bei, wie sie zum Charakter der seit der Mitte des

18. Jahrhunderts herrschend gewordenen sogenannten Popularphilosophie gehörte. Sie war im Grunde nichts anderes, als die Wolf'sche Philosophie, nur suchte sie die durch Wolf in Umlauf gekommenen vernünftigen Gedanken noch mehr zu popularisiren, und überhaupt in Sachen der Philosophie und Religion alles so klar und begreiflich, so practisch und gemeinnützig zu machen, wie man es nur immer wünschen konnte. Hatte man sich schon bisher auf einen Standpunkt gestellt, auf welchem im Gegensatz gegen eine äusserlich gewordene Objectivität das subjective Interesse geltend gemacht werden sollte, so wollte man sich jetzt vollends jedes lästig gewordenen Zwanges entledigen und dem Subjectivitätsprincip den freiesten Spielraum gestatten. Es galt jetzt eigentlich als Grundsatz, wenn es auch nicht ausgesprochen wurde, dass jeder sich gehen lassen dürfe, wie es ihm nach seiner Subjectivität am besten zusagte. Die ganze Anschauungsweise zog sich in einen immer engern Kreis zusammen, in welchem zuletzt jeder nur seine eigene Subjectivität zum höchsten Princip erhob. Hatte Wolf noch eine Offenbarung für möglich erklärt, aber unter Bedingungen, die sie an sich unmöglich machten, so hatte man jetzt immer geringeres Bedenken, die natürliche Religion über die Offenbarung und an die Stelle der Religion die Moral zu setzen und zwar eine solche, die nichts Höheres kannte, als die Bestimmung des Menschen zur Glückseligkeit. Darauf that sich die Popularphilosophie jener Zeit so viel zu gut, dass eben auch diess für sie besonders charakteristisch ist, die hohe Meinung, die sie von sich selbst hatte, die selbstgefällige Zufriedenheit, in welcher sie sich selbst bespiegelte. Wie sie die Güte und Vortrefflichkeit der menschlichen Natur nicht genug rühmen konnte, so war sie auch von ihrer eigenen Vortrefflichkeit so überzeugt, dass ihr das Glück nicht genug geschätzt werden zu können schien, in einer Zeit zu leben, in welcher man es in der allgemeinen Aufklärung endlich so weit gebracht hatte, wie sie es gebracht zu haben glaubte. So beschränkt ihr ganzer Gesichtskreis war, so bezeichnend ist für sie eben diess, dass sie ohne alle Ahnung ihrer eigenen Beschränktheit nichts Höheres kannte, als nur sich selbst, und alles ausser ihr nur soweit zu würdigen wusste, als sie darin ihr eigenes Bild wieder zu finden glaubte. Popularphilosophen in diesem Sinne waren Nicolai und Basedow.

In dieselbe Kategorie gehört Moses Mendelssohn, welchen



man vorzugsweise den Popularphilosophen der deutschen Verstandesaufklärung genannt hat. Er lebte, wozu er als Jude sich um so mehr berechtigt glaubte, ganz in der Sphäre des Deismus und der natürlichen Religion, deren Wahrheiten er durch seine Darstellung nicht blos gemeinfasslich, sondern auch beherzigenswerth und erbaulich machen wollte. Sein Hauptbestreben war, die Religion in Moral zu verwandeln, sofern der Werth der Religion einzig in der moralischen Gesinnung besteht, aus welcher ihre Handlungen hervorgehen. Von diesem Gesichtspunkt aus führte er in seiner Schrift: Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judenthum, den Satz aus, dass es aus Gründen der Vernunft und Religion kein Kirchenrecht gebe, dass jedes sogenannte Kirchenrecht auf Kosten der Religion existire. Jede Glaubensformel führe zum Kirchenrecht und jedes Kirchenrecht zum Glaubenszwang, der auf gleiche Weise der öffentlichen Gerechtigkeit und dem wahren Interesse der Religion widerstreite. Um das Letztere zu schützen und die Toleranz zum Gesetz zu erheben, müssen Kirche und Religion jeder Macht entkleidet, oder, was dasselbe heisst, vom Staat getrennt werden. Der Staat müsse daher das religiöse Gewissen vollkommen frei geben. Andere den Wahrheiten der natürlichen Religion gewidmete Schriften Mendelssohn's sind namentlich seine Morgenstunden 1785, in welchen er die Lehre von Gott, und sein Phädon, in welchem er die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele behandelte. Die letztere Schrift besonders gibt einen sehr anschaulichen Beleg dafür, wie jene Zeit sich einzig nur in ihrer eigenen Weisheit gefiel, und keinen andern Maasstab kannte, als ihre Verstandesaufklärung. Der Sokrates Mendelssohn's ist ein Wolf'scher Popularphilosoph, in welchem Mendelssohn selbst mit dem Anspruch auf sokratische Weisheit als ein neuer Sokrates auftritt. Weil also jene Zeit auch ihren Sokrates haben wollte, der kein anderer sein konnte, als Mendelssohn, so musste der alte Sokrates auch schon gewesen sein, was der neue in der Person Mendelssohn's war, und die platonische Philosophie war nur so weit geschichtlich berechtigt, als sie sich in die Wolf'sche Metaphysik übertragen und durch sie corrigiren liess. Wollte Mendelssohn den Sokrates so reden lassen, wie er selbst zu reden gewohnt war, so bieten sich hier von selbst als Parallele die bekannten Verse dar, in welchen Göthe D. Bahrdt's Behandlung der Bibel und seine neuesten Offenbarungen Gottes in Briefen und Er-

zählungen persiflirte: „Da kam mir ein Einfall von ungefähr, So redt' ich, wenn ich Christus wär'". Es ist hiemit die Denkweise jener Zeit sehr treffend charakterisirt, zu deren Vertretern auch D. Bahrdt gehört, nur stellt sich in ihm, in seiner grenzenlosen Eitelkeit, Leichtfertigkeit und Dreistigkeit, und in seinem unsteten und ungeordneten Leben, die Aufklärungsperiode in ihrer schlechtesten und frivolsten Gestalt dar. Unter dem Vorwand, das Christenthum dadurch wieder zu Ehren zu bringen, dass er ihm alles Wunderbare und Geheimnissvolle abstreifte, hat es keiner so sehr herabgewürdigt, wie er. Er gehört aber auch desswegen hieher, weil er, wie er überhaupt bald diess, bald jenes ergriff, einige Zeit auch nach Basedow'scher Weise den Philanthropen machte. Zuletzt, nachdem er nicht lange vorher Vorlesungen über Moral vor einem gemischten Publikum gehalten hatte, wurde er auch noch Wirth in einem Wirthshause vor Halle. In den traurigsten Umständen starb er im Jahr 1792 in Halle.

Eine zweite Gruppe von Erscheinungen bilden diejenigen, deren vorherrschender Charakter nicht in dem negativen Verhältniss besteht, in das sie sich zur alten Orthodoxie setzen, die aber doch auch von der Aufklärungstendenz der Zeit so berührt sind, dass sie statt des Alten etwas Neues haben wollen, nur ist es ihnen vor Allem um das christlich-religiöse Interesse zu thun, und das Neue, das an die Stelle des Alten treten sollte, soll eben das wahre und eigentliche Christenthum selbst sein. Man würde sich überhaupt eine falsche Vorstellung von dem Charakter der Zeit machen, wenn man meinte, sie habe eine so überwiegend negative Tendenz gehabt, dass es nur auf die Bestreitung des Christenthums abgesehen war, sie hat sogar eine grosse Zahl von Apologeten des Christenthums aufzuweisen. Je mehr im Laufe des 18. Jahrhunderts die Schriften der englischen Deisten und der französischen Naturalisten in Deutschland bekannt wurden, um so lebhafter erwachte der Eifer, die Sache des Christenthums gegen sie zu vertheidigen, und zwar nicht blos bei Theologen, die durch ihre äussere Stellung sich dazu berufen fühlen mussten, sondern auch bei Männern, die zunächst in einem andern Kreise der geistigen Thätigkeit sich bewegten, selbst solchen, die als Astronomen, Mathematiker, Naturforscher zu den hervorragendsten Talenten des Jahrhunderts gehörten. Nach dem Vorgang des grossen Newton, welcher seine Achtung vor dem

Christenthum wenigstens durch seine Vorliebe für die joh. Apokalypse beurkundete, waren in Deutschland die durch ihre Verdienste um die Astronomie und Naturwissenschaften so berühmten Männer, Leonh. Euler und Albrecht von Haller, die eifrigsten Apologeten des Christenthums. Der erstere schrieb während seines Aufenthalts in Berlin, wohin er im Jahr 1741 von Friedrich dem Grossen berufen worden war, unter den Augen des freigeisterischen Königs im Jahr 1747 seine „Rettung der Offenbarung gegen die Einwürfe der Freigeister", in welcher er den Zweck der Offenbarung vor allem in die Besserung des Willens setzte, der Andere richtete gleichfalls seine Apologetik gegen die Angriffe der Freigeister in seinen Briefen vom Jahr 1775 „über einige Einwürfe noch lebender Freigeister wider die Offenbarung", nachdem er schon im Jahr 1772 Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung herausgegeben hatte, in welchen er im Widerspruch mit den philanthropischen Ansichten der Zeit von der Verdorbenheit der menschlichen Natur ausging und das Grosse des Christenthums, das Geheimniss der Erlösung, dessen erster Anblick von einer Höhe sei, worüber der Verstand erstaune, unsere Weisheit schwindle und die Kräfte der Vernunft einsinken, darin erkannte, dass „der Ewige, das unbegreifliche Wesen sich eine der kleinsten Erden ausgezeichnet habe, um das Heil einiger Würmer zu beherzigen, die auf dieser Erde ihre Nahrung finden, indem er sich so theilte, wie sich der Einzige theilen kann, sich innigst mit einem dieser Sterblichen vereinigte, die Gedanken, die Thaten, die Lehren desselben leitete, durch die Stufen des Lebens eines Irdischen bis in einen elenden und schmachvollen Tod". Schon diese eine Stelle kann uns einen Begriff von dem Geiste dieser Apologetik geben. Man mag ihr ächt christliches Interesse, ihre wohlmeinende Absicht, ihren sittlichen Ernst noch so hoch anschlagen, läugnen aber lässt sich nicht, dass ihre Weltanschauung höchst kleinlich und beschränkt war, und dasselbe Gepräge der subjectivsten Anschauungs- und Empfindungsweise an sich trug, wie sie überhaupt zum Charakter der Zeit gehörte. Während man sich über die unendliche Erhabenheit Gottes und seine alle Begriffe übersteigende erbarmungsvolle Herablassung zu der Schwachheit der Erdenwürmer nicht stark genug ausdrücken konnte, hatte man nicht das geringste Bedenken, die ganze Beschränktheit der Vorstellungsweise dieser Erdenwürmer auf das Wesen Gottes überzutragen.

Wo es an aller Strenge des begrifflichen Denkens fehlte, sollte dafür um so mehr das Pathos der Rhetorik und Poësie die Lücke ausfüllen. Auch die Poësie darf hier schon im Hinblick auf Haller, der ja auch Dichter, Lehrdichter, dichtender Philosoph war, nicht unerwähnt bleiben. Für eine Zeit, die so ganz in dem Kreise ihrer subjectiven Anschauungen und Empfindungen lebte, ist auch diess charakteristisch, dass sie den Drang in sich fühlte, ihre Ansichten über die höchsten Gegenstände des Glaubens und Wissens in der Form der Poësie auszusprechen. Es ist ja die Zeit, die sowohl den Sänger der Messiade als den geistlichen Liederdichter Gellert erzeugte. In dem Einen wie in dem Andern hat sich die christlich-poëtische Stimmung der Zeit auf eine gleich charakteristische Weise kundgegeben, in Klopstock als der phantasievolle Schwung der christlichen Begeisterung, in Gellert als die sanfte Rührung des sittlich-religiösen Gefühls. Gellerts geistliche Lieder insbesondere gehören zu den schönsten und eigenthümlichsten Produkten jener Zeit. Das alte Kirchenlied hat sich zwar in ihnen ganz nach dem Geschmack jener Zeit modernisirt, aber dabei ist ihre Form so edel, und wie man mit Recht sagen darf, so klassisch, dass, während die hohen klangvollen Töne der Messiade längst verrauscht sind, die Gellert'schen Lieder noch jetzt jedes christliche Gemüth freundlich ansprechen, das über der einseitigen Hochschätzung des alten Kirchenstils den Sinn für eine Poësie nicht verloren hat, die in ihrer einfachen, natürlichen, jedem Kinde verständlichen Weise mit dem sanften Fluss ihrer geläufigen Reime nicht sowohl die orthodoxen Dogmen des positiven Christenthums, als vielmehr nur die allgemeinen Wahrheiten der natürlichen Religion verkündigt. Wollten in der neuesten Zeit so Manche die Gellert'schen Lieder aus den Gesangbüchern völlig ausgemerzt wissen, so geschah diess nur aus jenem blinden Eifer, der gegen alles sich kehrt, was er als rationalistisch verdächtigen zu können meint. Demungeachtet können auch die Gellert'schen Lieder den jener Zeit eigenen Mangel an Tiefe des Gedankeninhalts nicht verläugnen, und es ist nur ihre gefällige, reinliche, anspruchslose Form, die sie gegen den Vorwurf der Flachheit und prosaischen Nüchternheit schützt. Der moralisirenden Tendenz seiner geistlichen Lieder und übrigen Dichtungen entspricht es, dass er auch als academischer Lehrer in Leipzig, neben dem Eindruck seiner sehr achtungswerthen Persönlichkeit, hauptsächlich durch seine Vorlesungen über die Moral wirkte.

Gellert macht, da er schon im J. 1769 starb, auch der Zeit nach
Uebergang auf diejenigen, die wir hier vorzugsweise noch in
Auge zu fassen haben, die Klasse derer, welche, wie namentlich
usalem, Sack, Spalding, Zollikofer u. A., als Prediger, Religions-
rer, practische Geistliche, populäre Schriftsteller bei allem Stre-
nach Aufklärung auch dem christlichen Interesse nichts ver-
en wollten, beides aber nur dadurch vereinigen konnten, dass
den Inhalt des positiven Christenthums verflachten und verflüch-
en. Um dem Christenthum die Achtung aller Denkenden und
ildeten zu verschaffen und alles, woran man Anstoss nehmen
nte, so viel möglich zu beseitigen, suchten auch sie es zu mo-
nisiren und dem Geschmack der Zeit anzubequemen. Es ist sehr
eichnend für diese ganze Klasse, was Jerusalem in einer sei-
Schriften sagt: „Wie traurig ist es, dass man durch die Be-
ptung von theologischen Bestimmungen und Hypothesen noch
ier so viele gute Menschen von dem Bekenntniss Jesu abhält,
zu Feinden des Evangeliums macht, und die wohlthätige An-
me und Verbreitung desselben dadurch so sehr hindert, da man
n doch die Gerechtigkeit widerfahren lassen muss, dass sie
n Gott erkennen, die Tugend lieben und Christum (wenn man
ge dieser Bestimmungen wegnähme) willigst für den grossen
lichen Gesandten und Lehrer der Welt annehmen würden. Muss
n die Religion, die wegen ihrer göttlichen Einfalt eigentlich für
Menschen, auch den Einfältigen und Unmündigen zur Leitung
zum Trost sein soll, in so künstliche fremde Terminologieen
gekleidet werden, womit sich durchaus kein fester Begriff ver-
len lässt und die auch der Bibel fremd sind?" Klarheit, Popu-
tät, allgemeine Fasslichkeit, Erbaulichkeit war die erste For-
ung, die man an das Christenthum machte, wenn es im Stande
sollte, die zuvor schon so guten Menschen auch zu guten
isten zu machen. Dieses moderne Christenthum war nichts an-
es, als eine rein verstandesmässige Auffassung, ein Rationalismus,
sich nicht einmal viele Mühe damit machte, das Christenthum
seiner Dogmatik abzulösen, sondern einfach alles dogmatische
blossen Terminologie rechnete. Das Hauptwerk Jerusalem's
en, neben seinen Predigten, seine Betrachtungen über die vor-
nsten Wahrheiten der Religion, in welchen er die christliche
gion auch noch gegen die Einwürfe der Freigeister, namentlich

gegen Bolingbroke und Voltaire vertheidigte. Gleich Gellert's Liedern gehörten sie zu den beliebtesten Religionsschriften für das gebildete Publikum. Jerusalem starb im Jahr 1789 als Vicepräsident des braunschweig'schen Consistoriums zu Wolfenbüttel.

Schon vor ihm hat sich der Oberhofprediger in Berlin, A. W. F. Sack (der ältere), durch Predigten und seinen „vertheidigten Glauben der Christen" auf dieselbe Weise den Beifall des gebildeten Publikums erworben. Ein noch bekannterer Vertreter der damaligen Berliner Aufklärungsperiode ist J. J. Spalding, der seit dem Jahr 1764 Oberconsistorialrath und Propst an der Nicolaikirche in Berlin war. In seinen beiden Hauptschriften, seinen „Gedanken über den Werth der Gefühle im Christenthum" vom Jahr 1761 und seiner Schrift über die Nutzbarkeit des Predigtamts vom Jahr 1772, tritt uns die nüchterne, prosaische, nur auf das Nützliche und Brauchbare bedachte Denkweise jener Zeit in sehr sprechenden Zügen entgegen. Um nicht auf die Abwege zu gerathen, auf welchen die Pietisten mit ihren Gefühlen und innern Erfahrungen schon ein so gefährliches Spiel getrieben hatten, warnte man vor den Gefahren des Gefühls, und um dem geistlichen Amt jeden Anspruch auf einen priesterlichen Charakter abzuschneiden und es desswegen doch nicht als etwas zweck- und nutzloses erscheinen zu lassen, sollten die Geistlichen dafür um so mehr als nützliche und brauchbare Diener des Staats, als Depositärs der öffentlichen Moral, wie sie Spalding selbst ganz arglos nannte, geschätzt werden. Wie ernst es aber solchen Männern mit der Sache der Religion war, und wie wenig sie in ihrem Streben nach Wahrheit und Natürlichkeit im Geiste der Zeit mit den freigeisterischen Tendenzen etwas gemein haben wollten, bezeugen noch besonders die beiden letzten Schriften Spaldings, seine vertrauten Briefe über die Religion, und seine Schrift: die Religion, eine Angelegenheit des Menschen. In dieselbe Reihe gehören auch Zollikofer, Prediger in Leipzig von 1758—88 und W. A. Teller, Propst in Berlin seit dem Jahr 1767 [1].

Der letztere, der mehr gelehrter, wissenschaftlicher Theologe

1) Wenn Teller über den ältern Sack das Urtheil fällt, er habe zu früh Halt gemacht, so bezeichnet er sich dadurch selbst als einen solchen, der mit der Aufklärung nicht auf halbem Wege stehen bleiben wollte.

war, vermittelt die Gruppe von Männern, von welcher bisher die Rede war, mit einer andern, die von ihr zu unterscheiden ist, der der eigentlichen Fachtheologen. Teller gehört mit Semler, Michaëlis, Ernesti u. A. zusammen, die auf dem Gebiete der Theologie die Hauptführer der Bewegung waren und besonders auf dem von ihnen zuerst eröffneten Weg der historisch-kritischen Forschung den Umschwung der theologischen Ansicht herbeiführten, durch welchen die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts Epoche macht. Da hievon speciell in der Dogmengeschichte die Rede ist, so ist hier nicht weiter dabei zu verweilen. Nur diess mag kurz bemerkt werden: der bei weitem bedeutendste Theologe dieser Periode war Semler, in welchem sich die grosse Bedeutung, welche die Universität Halle in der Geschichte der lutherischen Kirche und Theologie des 18. Jahrhunderts hat, von einer neuen Seite darstellt. Bei aller Mühe, die er sich in seinen Jugendjahren gab, sich in die Frömmigkeit der Halle'schen Pietisten und ihre Terminologie hineinzuleben, konnte er seinen innern Unwillen gegen den Pietismus nicht überwinden. Dafür schloss er sich um so mehr an den nüchternen Theologen J. S. Baumgarten an, in dessen streng systematisirender Methode der Wolf'sche Formalismus noch seinen Einfluss äusserte. Aber auch die Verbindung mit Baumgarten, an dessen Seite er bis zum Tode desselben arbeitete, hielt ihn nicht ab, seinen eigenen Weg einzuschlagen, auf welchem er in kurzer Zeit so sehr die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zog, dass alles, was man damals Neologie nannte, sich vorzugsweise mit seinem Namen verknüpfte. So sehr es aber zu seiner Eigenthümlichkeit gehörte, überall ohne Bedenken die freisinnigsten Ansichten und Grundsätze aufzustellen, so wenig wollte er mit der Art und Weise eines D. Bahrdt zu thun haben. Als Bahrdt im Jahr 1779 nach Halle kam und an Semler eine Stütze zu finden hoffte, trat ihm Semler mit dem ganzen Gewicht seines Ansehens entgegen, nicht blos aus persönlicher Abneigung, sondern noch mehr aus dem Grunde, weil er bei aller Freisinnigkeit doch immer noch so viel Respect vor der Auctorität der Kirche hatte, dass er eine gewisse Grenzlinie nicht überschreiten wollte. Aus demselben Grunde trat er auch, was gleichfalls Manchen unerwartet war, als Gegner des Wolfenbüttler Fragmentisten auf. Diess führt uns noch auf einen weitern Punkt, der aber hier auch nur kurz zu berühren ist.

4. Lessing und der Wolfenbüttler Fragmentist.

Noch war von dem Fragmentisten und von Lessing nicht die Rede. Und doch schliesst sich uns der tiefere Gegensatz der Richtungen und der scharfe Geist der Verneinung, der unter so vielem Kleinlichen, Oberflächlichen, Halben und Matten durch jene Zeit hindurchging, erst in Lessing und dem Streit auf, durch welchen er seinen Namen auch in der Geschichte der Theologie verewigt hat. Als Bibliothekar in Wolfenbüttel gab Lessing seit dem J. 1774, angeblich aus den damals noch unbekannten Schätzen der dortigen Bibliothek, Fragmente eines Manuscripts heraus, dessen ungenannter Verfasser in seinen Ansichten über Religion und Christenthum sich ganz den englischen Deisten zur Seite stellte, und sich nur darin von ihnen unterschied, dass er sie dialectisch und geschichtlich besser zu begründen und consequenter durchzuführen wusste. Der Verfasser war, wie jetzt mit völliger Sicherheit feststeht, der Hamburgische Gymnasiallehrer Herm. Sam. Reimarus, der auch sonst durch seine grosse Vorliebe für die natürliche Religion sich bekannt gemacht hatte [1]. Die Fragmente erregten, als sie nach und nach erschienen, durch die Kühnheit ihres offenen Angriffs auf das positive Christenthum, das grösste Aufsehen. Obgleich von Anfang an kein Zweifel darüber sein konnte, dass Lessing nicht selbst der Verfasser war, so wurde ihm doch auch schon die Bekanntmachung der Fragmente zum grossen Vorwurf gemacht. Darüber entspann sich zwischen Lessing und dem Hamburgischen Pastor Götze ein sehr lebhafter Streit, dessen Hauptmoment in der von Lessing mit aller Energie durchgeführten Behauptung lag, dass im Interesse der Wahrheit auch der kühnste Zweifel seine volle Berechtigung habe. Der Streit wurde so geführt, dass Lessing seinem Gegner nicht nur mit der ganzen Ueberlegenheit seines Geistes entgegentrat, sondern auch in seinem Anti-Götze, wie er seine Streitschriften nannte, verschiedene Fragen zur Sprache brachte, die für die denkende Auffassung des Christenthums und die klarere Verständigung über das Princip des Protestantismus von der grössten Wichtigkeit waren. Wie uns schon in dem Verfasser der Fragmente der sittlich-ernste

---

1) Näheres über diese Schrift, ihren Inhalt und Verfasser gibt jetzt Strauss, H. S. Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. Leipzig 1862. D. H.

arakter eines Mannes begegnet, der es sich zur eigentlichen Le-
ısaufgabe machte, durch die strengste Kritik der biblischen
enbarung den Streit zwischen Vernunft und Offenbarung zur
tscheidung zu bringen, so war es noch besonders Lessing, durch
lchen erst die hohe Bedeutung dieses kritischen Standpunkts in
rechte Licht gesetzt wurde. Eine mit solchem Geist geführte
lemik konnte nur auf eine höchst wohlthätig anregende Weise
den Entwicklungsgang jener Zeit eingreifen. Hatte man es bis-
mit der Modernisirung des Alten gar zu leicht genommen und
h mit gar zu grosser Selbstgefälligkeit nur darüber gefreut, dass
n es in dem Streben nach Aufklärung schon so unendlich weit
racht habe, so konnte man jetzt zu seiner Beschämung und
müthigung sich überzeugen, wie weit man noch von dem Ziel
fernt sei, das man schon erreicht zu haben glaubte, welche ganz
dern Fragen erst noch untersucht werden müssen, um der Er-
schung der Wahrheit näher zu kommen, wie weit tiefer der
tische Zweifel erst eindringen müsse, wie wenig man aber auch
f der andern Seite vor der grössten Schärfe der Verneinung sich
chten dürfe, sobald man nur dem negativen Resultat auch wie-
r etwas Positives gegenüber zu stellen im Stande sei. Was Les-
g in seiner Kritik so fest und sicher machte, ist, dass er von der
schichtlichen Form der Religion die in ihr enthaltenen ewigen
rnunftwahrheiten wohl zu unterscheiden wusste und in der
schichte der Offenbarung eine Entwicklung zur Vernunftreligion
kannte. Die Stufen dieser Entwicklung sind die geoffenbarten
er positiven Religionen, das Ziel derselben ist die reine, zum
ıren Bewusstsein entwickelte Vernunftreligion. „Warum wollen
r, sagte er, in allen positiven Religionen nicht lieber weiter
hts als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche
rstand jedes Orts einzig und allein entwickeln kann und noch
ner entwickeln soll, als über eine derselben entweder lächeln
er zürnen?“ Durch die Geschichte wollte er Vernunft und Chri-
nthum mit einander versöhnen. In ihm vorzugsweise liegt der
mittelnde Uebergang, welcher aus der Neologie und dem flachen
tionalismus des 18. Jahrhunderts zu der historisch-kritischen
trachtungsweise der folgenden Periode hinüberführte. Alle hö-
rn Ideen der Kritik und Speculation haben in ihm ihren ersten
ısgangs- und Anknüpfungspunkt. Sie sind bei ihm in der Haupt-

frage begriffen, die allen seinen theologischen und religiös-philosophischen Untersuchungen zu Grunde lag: wie verhält sich die Vernunftreligion zu der geschichtlich gegebenen Religion? Diese Frage fasste er zuerst in ihrer tiefern Bedeutung auf.

5. Das Wöllner'sche Religionsedikt.

Blicken wir von dem hoch über seiner Zeit stehenden Lessing noch einmal auf die Periode der Aufklärung zurück, wie sie unter der Regierung Friedrichs des Grossen ihren eigentlichen Verlauf und in Berlin ihre Hauptvertreter hatte, so ist hier noch der Reactionsversuch zu erwähnen, der unmittelbar nach Friedrich's Tod mit dem Wechsel der Regierung gemacht wurde. Um die Achtung vor Religion und Christenthum zu heben, und dem in sich zerfallenen kirchlichen Leben wieder aufzuhelfen, erschien im Jahr 1788 das berüchtigte Religionsedikt, dessen Verfasser ohne Zweifel der Minister von Wöllner war. Der König erklärte in demselben: Bereits einige Jahre vor seiner Thronbesteigung habe er mit Leidwesen bemerkt, dass manche Geistliche der protestantischen Kirche sich ganz zügellose Freiheiten in Absicht des Lehrbegriffs ihrer Confession erlauben, verschiedene wesentliche Stücke und Grundwahrheiten der protestantischen Kirche und der christlichen Religion überhaupt wegläugnen und in ihrer Lehrart einen Modeton annehmen, der dem Geiste des wahren Christenthums völlig zuwider sei und die Grundsäulen des Glaubens der Christen am Ende wankend machen würde. Man entblöde sich nicht, die elenden, längst widerlegten Irrthümer der Socinianer, Deisten, Naturalisten und anderer Sekten mehr wiederum aufzuwärmen und solche mit vieler Dreistigkeit und Unverschämtheit durch den äusserst gemissbrauchten Namen der Aufklärung unter das Volk auszubreiten, das Ansehen der Bibel, als des geoffenbarten Wortes Gottes, immer mehr herabzuwürdigen und diese göttliche Urkunde der Wohlfahrt des Menschengeschlechts zu verfälschen, zu verdrehen oder gar wegzuwerfen, den Glauben an die Geheimnisse der geoffenbarten Religion überhaupt und vornehmlich an das Geheimniss des Versöhnungswerks und der Genugthuung des Welterlösers den Leuten verdächtig oder doch überflüssig, mithin sie darin irre zu machen, und auf diese Weise dem Christenthum auf dem ganzen Erdboden gleichsam Hohn zu bieten. Diesem Unwesen wolle er nun in seinen

anden schlechterdings um so mehr gesteuert wissen, da er es für
ne der ersten Pflichten eines christlichen Regenten halte, in sei-
en Staaten die christliche Religion, deren Vorzug und Vortreff-
chkeit längst erwiesen und ausser allen Zweifel gesetzt sei, bei
rer ganzen hohen Würde und in ihrer ursprünglichen Reinigkeit,
wie sie in der Bibel gelehrt werde und nach der Ueberzeugung
ner jeden Confession der christlichen Kirche in ihren jedesmaligen
mbolischen Büchern einmal festgesetzt sei, gegen alle Verfäl-
hung zu schützen und aufrecht zu erhalten, damit die arme Volks-
enge nicht den Vorspiegelungen der Modelehrer preisgegeben
id dadurch den Millionen guter Unterthanen die Ruhe ihres Le-
ns und ihr Trost auf dem Sterbebette nicht geraubt und sie also
iglücklich gemacht werden. — So lautete die Hauptstelle des Edikts,
elchem gleichwohl die Versicherung vorangestellt war, dass die
oleranz aufrecht erhalten und niemand der geringste Gewissens-
rang angethan werden solle.

Die nächste Wirkung des Edikts war, wie es nach einer so
ngen Zeit der grössten Religionsfreiheit nicht anders sein konnte,
ne sehr lebhafte Bewegung der Gemüther. Sogleich erschien auch
ne grosse Zahl von Schriften, die es kritisirten und sich beinahe
ırchaus sehr entschieden gegen dasselbe aussprachen. Kaum
llte man glauben, dass unter den Wenigen, die für das Edikt
re Stimme erhoben, auch Semler war, er meinte aber, die öffent-
he Ordnung müsse aufrecht erhalten werden, und die Privat-
ligion bleibe ja doch frei. Zur Durchführung des Edikts erschien
ch im Jahr 1788 ein Censuredikt, und für denselben Zweck berief
öllner den Breslauer Prediger Hermes, welchem sodann die bei-
n Oberconsistorialräthe Woltersdorf und Silberschlag und der
heimerath Hilmer beigegeben wurden. Diese vier zusammen
deten eine Examinationscommission, die in ihrer Instruktion vom
hr 1791 noch besonders die Weisung erhielt, jeden Candidaten
ch vor seiner Zulassung zu dem eigentlichen Examen über sein
aubensbekenntniss und darüber zu vernehmen, ob nicht auch er
n den schädlichen Irrthümern der jetzigen Theologen und soge-
nnten Aufklärer angesteckt sei. Machte man bei einem Candi-
ten die Entdeckung der Neologie, so sollte ihm ein Termin gesetzt
rden, nach dessen Verfluss er zum zweiten, nöthigenfalls auch
m dritten und vierten Mal zu erscheinen hatte, um sich als einen

von der Neologie Bekehrten auszuweisen. Prediger, die nicht rechtglaubig genug predigten, wurden zur Rede gestellt. Zu welchen weitern Maassregeln man noch schreiten wollte, sah man namentlich an dem Pastor Schulz in Gielsdorf in der Mark. Er war schon unter der vorigen Regierung zur Untersuchung gezogen worden, sowohl wegen seiner Moralpredigten, als auch wegen seines Zopfs, weil er statt in der Perüke, mit einem Zopf predigte. Damals liess man es ihm noch hingehen, jetzt aber ging man ihm schärfer auf den Leib. Zwei Schullehrer, durch die man seine Predigten auskundschaften liess, hatten übel über ihn berichtet. Seine Gemeinden aber gaben ihm das beste Zeugniss, er hatte sich besonders durch seinen Eifer für die Schulen und die Armen um sie verdient gemacht und der ganze Zustand seiner Gemeinden sprach sehr zu seinen Gunsten. Bei der Untersuchung gestand er offen, dass er über die dogmatischen Fragen, die man ihm vorlegte, nicht nach den symbolischen Büchern gepredigt habe. Das Kammergericht, vor das die Sache kam, sprach ihn frei. Der König, der schon erklärt hatte, dass er den so übel berüchtigten Schulz nächstens fortjagen werde, war darüber so aufgebracht, dass er den Räthen mit Bestrafung drohte. Sie rechtfertigten sich durch eine freimüthige Vorstellung; das Ende aber war, dass Schulz im Jahr 1792 durch einen Machtspruch abgesetzt wurde. Nächstdem fasste die Examinations-Commission die Universität Halle in's Auge. An die beiden Professoren Nösselt und Niemeyer ergingen im Jahr 1794 scharfe Rescripte. Sie wurden ernstlich ermahnt, von den neologischen Principien abzustehen, die sie in ihren dogmatischen Vorlesungen äussern, wodurch die Zuhörer von der Erkenntniss der reinen christlichen Glaubenslehre abgeführt und äusserst verwirrt werden. Würden sie sich nicht bessern, so werde mit unvermeidlicher Cassation gegen sie verfahren werden. Die beiden Professoren antworteten sehr fest: sie seien sich dessen nicht bewusst, was man ihnen zum Vorwurf mache, es sei ihnen nicht möglich, anders zu lehren, sie stellen die Folgen der Gerechtigkeit des Königs anheim. Cassirt wurden sie nicht, nun aber kamen Hermes und Hilmer selbst nach Halle. Da man auf das, was sie der theologischen Facultät mitzutheilen hatten, äusserst gespannt war, so wollten sie erst zum Schlusse damit hervortreten; aber schon am zweiten Abend ihres Aufenthalts brach ein solcher Tumult

der Studirenden gegen sie aus, dass sie am andern Morgen in aller Frühe die Stadt verliessen. Die Ansinnen, die man hierauf schriftlich an die Facultät machte, wegen der Aenderung ihrer Lehrweise, bestimmten dieselbe zuletzt, sich in einer ausführlichen, von Nösselt verfassten Beschwerdeschrift an den Staatsrath zu wenden. Die Schrift wies zuerst das Unstatthafte der gemachten Beschuldigungen nach, that sodann dar, dass die Examinations-Commission aus ganz incompetenten Richtern bestehe, und entwickelte hierauf noch die Grundsätze, nach welchen die theologische Facultät bisher die theologischen Wissenschaften behandelt habe. Der Staatsrath erwiederte, wenn die Facultät diesen Erklärungen treu bleibe, so werde diess die beste Widerlegung der verläumderischen Gerüchte und die würdigste Genugthuung für sie sein. Sie wurde auch nachher nicht weiter angefochten. Sonst aber ging das Wöllner-sche Kirchenregiment in derselben Weise fort. Wiederholte Erlasse schärften den Predigern den unverbrüchlich treuen Vortrag der Grundlehren der christlichen Religion von der heil. Dreieinigkeit, dem Sündenfall u. s. w. ein, mit der Warnung vor dem unbiblischen Modeton und dem kraftlosen Vortrag längst bekannter, bürgerlich moralischer Lehren. Damit die beabsichtigte Cassation neologischer Prediger im Oberconsistorium auf kein Hinderniss stosse, befahl der König durch eine Cabinetsordre vom Jahr 1794, die Consistorialräthe Teller, Zöllner und Gedike sollen, da sie bekannte Neologen und sogenannte Aufklärer seien, die er nur auf kurze Zeit noch dulden werde, in Cassationssachen der neologischen Prediger sich des Votums enthalten. Demungeachtet hatten alle diese Verordnungen keine weitere Folge. Was auch die Ursache sein mochte, man wagte nicht weiter zu gehen, der Zopfprediger Schulz blieb der einzige wegen seiner Neologie abgesetzte Prediger. Zum Glück dauerte die auch sonst für den preussischen Staat unheilvolle Regierung Friedrich Wilhelm's II. nicht lange. Er starb im Jahr 1797. Als Wöllner auch unter der Regierung Friedrich Wilhelm's III. mit denselben Maassregeln fortfahren wollte, sprach sich der Präsident des Consistoriums von Baireuth in einer unmittelbaren Eingabe an den König sehr nachdrücklich über die Folgen aus, die ein solches System haben müsse. Diess hatte eine Cabinetsordre zur Folge, in welcher der König dem Minister von Wöllner die neue Einschärfung des Religionsedikts sehr nachdrücklich verwies und sich über

seine Grundsätze in Sachen der Religion auf eine sehr würdige Weise erklärte. Die Religion könne nur Sache des Herzens sein, sie dürfe nicht durch methodischen Zwang zu einem gedankenlosen Plapperwerk herabgewürdigt werden. Vernunft und Philosophie müssen ihre unzertrennlichen Gefährten sein, dann werde sie durch sich selbst bestehen, ohne die Auctorität derer zu bedürfen, die es sich anmaassen wollen, ihre Lehrsätze künftigen Jahrhunderten aufzudringen, es den Nachkommen vorzuschreiben, wie sie zu jeder Zeit denken sollen. Hiemit war das Religionsedikt beseitigt und Wöllner selbst erhielt bald darauf seinen Abschied, nachdem zuvor schon die Examinations-Commission aufgelöst und das Oberconsistorium in seine alten Rechte wieder eingesetzt worden war. Man richtete zwar auch jetzt fortgehend die Aufmerksamkeit darauf, die Religiosität zu beleben, den Sinn für das kirchliche Leben zu wecken, der einreissenden Verachtung und Gleichgiltigkeit gegen kirchliche Gebräuche, wie insbesondere die Taufe betreffend durch die Verordnung vom Jahr 1801, entgegenzuwirken, aber es geschah nichts, was Anstoss erregte und die Freiheit des Einzelnen zu sehr beschränkte. Im Allgemeinen aber kehrte ein lebendigeres religiöses Gefühl und ein regerer Sinn für Christenthum und kirchliche Religiosität, die in der protestantischen Kirche überhaupt einige Zeit sehr abgenommen hatte, erst nach den prüfungsreichen Erfahrungen und erschütternden Begebenheiten der neuern Zeit wie in Preussen so im übrigen Deutschland wieder zurück, und man hat seitdem wieder weit ernstlicher als früher Religion, Christenthum und Kirche als ein Bedürfniss auch für den Gebildeten achten gelernt. Auch der später so vielfach besprochene preussische Agendenstreit hängt ganz mit den Versuchen zusammen, die von der neuern Regierung gleich anfangs zur Verbesserung des Gottesdienstes gemacht worden sind. Schon im J. 1798 wurden von dem Oberconsistorialrath Sack Vorschläge in dieser Sache gemacht, und noch in demselben Jahr zur Ausarbeitung einer Agende eine Commission von lutherischen und reformirten Geistlichen niedergesetzt. Die Sache ruhte indess und wurde erst im Jahr 1814 wieder zur Sprache gebracht durch Ernennung einer neuen Commission [1].

1) Fortsetzung Bd. V. S. 158 ff.

Dritter Abschnitt.
Die Geschichte der reformirten Kirche.

Beide protestantische Kirchen, die lutherische und reformirte, ›en den eigenthümlichen Charakter, mit welchem sie von Anfang aufgetreten sind, in unserer Periode so entwickelt, dass ihre rakteristische Verschiedenheit sich immer deutlicher zeigt. Die ıptseite, auf welcher sich die lutherische Kirche im Grossen iter entwickelte, ist das Dogma. Darauf beziehen sich in ihr : Abweichungen, Trennungen, entgegengesetzten Systeme, und : im Dogma selbst der Hauptgegensatz, um welchen es sich ıdelt, die letzten Principien der Religion und des Christenthums rifft, so hat sich vom dogmatischen Gebiet aus ein neuer Geist ' Behandlung in alle übrigen theologischen Wissenschaften ver-itet. In der reformirten Kirche ausserhalb Deutschlands ist es ız anders. Sie hat zwar auch seit dem Anfang des vorigen Jahr-ıderts in der Wissenschaft Bedeutendes geleistet und eine grosse ıl gelehrter und ausgezeichneter Männer aufzustellen, aber theils ın sie sich an sich schon hierin mit der lutherischen Kirche nicht ssen, theils fehlt ihr, was die Hauptsache ist, eine im Zusam-nhang fortschreitende, auf das Dogma als Mittelpunkt sich be-hende Entwicklung. In der lutherischen Kirche ist man beinahe :rall über die Bestimmungen des symbolischen Lehrbegriffs mehr ›r minder hinausgegangen, in der reformirten Kirche aber den-ben, und zwar in derjenigen Form, die ihnen Calvin gegeben , grösstentheils getreu geblieben. In der lutherischen Kirche es das Dogma, auf dessen Ausbildung die ganze Thätigkeit ge-htet ist, in der reformirten die Verfassung, die Form der kirch-ıen Gesellschafts-Verhältnisse; dort dreht sich alles um Philo-›hie und Speculation, hier hat alles eine unmittelbare praktische ziehung auf's Leben, dort sehen wir philosophisch-theologische steme entstehen und sich verdrängen, hier sind es nicht Systeme, ıdern Sekten, die sich gestalten und sich den Boden streitig chen. Die Ursache dieser merkwürdigen Erscheinung liegt haupt-:hlich darin, dass sich die lutherische Kirche gerade in der Mitte ıtschlands festgesetzt hat, und der Protestantismus mit dem ızen geistigen Streben der deutschen Nation im engsten Zusam-

menhang stand, wesswegen sich uns auch in Deutschland der wahre Unterschied der lutherischen und reformirten Kirche am wenigsten in seiner Eigenthümlichkeit zu erkennen gibt, und es ist in den meisten Fällen völlig gleichgiltig zu wissen, ob dieser oder jener Theologe, diese oder jene Erscheinung der einen oder der andern Kirche angehört, es hat im Ganzen doch alles einen gleichförmigen Charakter. In ihrer eigentlichen Gestalt lernen wir die reformirte Kirche erst ausserhalb Deutschlands in denjenigen Ländern kennen, in welchen sie mit der Individualität der Völker zusammengewachsen ist. Daher müssen wir uns auch hier sogleich zu den einzelnen Ländern wenden, in welchen die reformirte Kirche die herrschende ist.

In England dauerte die Trennung in Episcopale und Dissenters immer fort. Die Könige aus dem Hause Hannover, Georg I. und Georg II., fanden es, da ein grosser Theil des bischöflichen Clerus dem ausländischen Hause nicht geneigt war, ihrem Interesse gemäss, die Grundsätze der Duldung zu befolgen, die Dissenters zu begünstigen, und die ihnen nachtheiligen Gesetze so viel möglich aufzuheben. Erst unter Georg III. schloss sich der bischöfliche Clerus näher an den Thron an. Die Episcopalen schienen jetzt die Hauptstütze desselben zu sein, während die Dissenters im Kriege mit Nordamerika und beim Ausbruche der französischen Revolution zu lebhaft die Sache der Freiheit ergriffen und sich einer revolutionären Gesinnung verdächtig machten. Aber auch in der Episcopalkirche selbst geschahen nun einige freiere Bewegungen. Der Archidiaconus Franz Blackburne schrieb im Jahr 1766 zuerst gegen die Auctorität kirchlicher Bekenntnisschriften. Die Verpflichtung auf sie schien mit dem Geiste des Protestantismus zu streiten, und im Jahr 1772 übergaben einige hundert bischöfliche Cleriker eine Schrift dem Parlament, in welcher sie um Befreiung von der Unterschrift der 39 Artikel baten, weil ja doch jeder Protestant in Glaubenssachen das Recht der eigenen Prüfung und Forschung in der Schrift und des eigenen Vernunftgebrauchs habe. Das Parlament verweigerte die Petition, dagegen gab diess den Dissenters Veranlassung, sich für ihre Prediger mit derselben Bitte an das Parlament zu wenden und im Jahr 1779 ging wirklich die Bill durch, dass die Prediger der Dissenters künftig nur die Erklärung unterschreiben sollen, sie seien Christen und Protestanten,

lauben, dass die Bibel den geoffenbarten Willen Gottes enthalte, nd erkennen sie als Regel des Glaubens und Lebens. Die Dissenrs hofften auch die Aufhebung der Corporations- und Testacte, n dadurch das Staatsbürgerrecht zu erlangen; es wurde im Jahr 789 und 1790 zwischen Fox und Pitt mit grosser Beredtsamkeit ırüber verhandelt, aber die Motion fiel durch, weil so die Episcoılen durch die Dissenters von Aémtern verdrängt zu werden berchteten. Erst in der neueren Zeit drang die öffentliche Meinung ırch, und die Testacte wurde im Jahr 1828 aufgehoben, nur bliem die Dissenters noch immer der höhern Geistlichkeit steuerlichtig. Fortgehend sind sie jedoch mit der Staatskirche, deren emter blosse Sinecuren sind, in einem Kampfe begriffen, welcher ›ch bedeutende Reformen erwarten lässt, und für die innerlich abestorbene Hochkirche sehr heilsam ist. Obgleich die Dissenters in ngland noch immer von den höhern und einträglichern Aemtern ısgeschlossen sind, ihre Prediger hauptsächlich nur durch die freiilligen Beiträge der Gemeinden unterhalten werden, und sie selbst ı den Landesuniversitäten keinen Zutritt haben [1], so ist doch ihre ıhl ungefähr noch ebenso gross, wie früher; nur haben die Presyterianer in demselben Verhältniss abgenommen, in welchem die ıdependenten zunahmen, deren Verfassung dieselbe blieb, ausser ıss die Prediger derselben nicht mehr durch die Mitglieder ihrer genen Gemeinden, sondern durch einen Prediger einer benachırten Congregation ordinirt werden.

In Schottland dagegen haben noch immer die Presbyterianer ıs Uebergewicht, wie in England die Episcopalen. Die wenigen in chottland vorhandenen Episcopalen wurden seit Wilhelm III. sehr edrückt, und von dem Volke so gehasst, dass sie sich nur heimlich Privatwohnungen versammelten. Obgleich fortdauernd zu den issenters gerechnet, hoben sie sich doch später mehr, und im Jahr 788, in welchem der letzte Abkömmling des Stuartischen Hauses s Cardinal in Rom starb, huldigten sie dem hannöverischen ause, welchem sie bisher noch den Eid verweigerten. Unter den resbyterianern in Schottland selbst entstand im Jahr 1732 eine rennung. Der Prediger Erskine beschuldigte die schottisch-pres-

1) Die Universität London erhielt zu Gunsten der Dissenters im J. 1836 nen Freibrief.

byterianische Kirche vielfacher Sünden und Verderbnisse. Er und seine Anhänger wurden desswegen für suspendirt erklärt, sie bildeten aber jetzt eine besondere kirchliche Gesellschaft, die sich über viele Congregationen erstreckte. Man nennt sie die Partei der Seceders. Sie halten streng an der calvinischen Verfassung und Kirchenzucht, ihre Differenz liegt jedoch weder in der Lehre, noch in den übrigen Verfassungsgrundsätzen, sondern in dem Patronatsrecht. Sie wollen sich keine Prediger von den Patronen aufdringen lassen, sondern das Patronatsrecht selbst ausüben. Im Jahr 1745 trennten sich die Seceders wieder in zwei Parteien, in Burghers und Antiburghers, je nachdem nämlich ein Seceder den alten Bürgereid, in welchem die Landeskirche und Religion von Herzen als die wahre bekannt und gebilligt wird, seinem Gewissen gemäss hält oder nicht. Noch gibt es neben einigen andern minder bedeutenden Parteien die zwei entgegengesetzten der Moderate und Evangelical. Diese sind im Allgemeinen die strengern, jene die mildern; die Moderate glauben mehr auf die Zeitumstände und die politischen Verhältnisse Rücksicht nehmen zu müssen, die Evangelical dringen auf unbedingte Unterordnung unter das göttliche Wort. Der Gegensatz bezieht sich nicht eigentlich auf die Lehrweise, sondern vielmehr auf das Kirchlich-Politische, das Verhältniss von Kirche und Staat. Im Allgemeinen aber besteht das Eigenthümliche der schottischen Nationalkirche in Unabhängigkeit von allem weltlichen Einfluss auf ihre innern Angelegenheiten. Das Kirchenregiment ist in den Händen der Presbyterien, an welchen Geistliche und Laien theilnehmen, und höher hinauf bei den Synoden.

Was den innern Geist und Charakter der englischen Episcopalkirche und der presbyterianischen in Schottland betrifft, so ist in der letztern ein weit regeres Leben. In der Episcopalkirche wird wie in der Staatsverfassung alles als stehende Form betrachtet, als eine altbegründete Tradition, als ein hergebrachtes aristokratisches Privilegium, wesswegen der höhere Clerus der englischen Episcopalkirche ein wesentliches Element der Torypartei im englischen Oberhaus ist und mit dieser allen nationalen Interessen entgegenwirkt. Ebenso verhält es sich mit der Religiosität und Kirchlichkeit des Engländers. Sie ist streng und alterthümlich, aber zum Theil auch mechanisch. Einfach ernster, tiefer und innerlicher ist

die Religiosität der Schotten. Der Mittelpunkt des Gottesdienstes ist die Sabbathfeier [1].

Ueber die reformirte Kirche in den Niederlanden und in der Schweiz ist hier nichts besonderes zu bemerken, da man im Ganzen überall, wenn auch duldsamer und milder, das Alte festhielt. Am meisten hat sich, was hier allein bemerkenswerth ist, der Clerus der früher so hochgeachteten und zum Vorbild für ferne Länder dienenden Genfer Kirche von den alten Symbolen entfernt. Der überwiegende Handelsgeist der Stadt, der Einfluss der französischen Denkweise, die Nähe eines Rousseau und Voltaire hat um die Mitte des 18. Jahrhunderts den Glauben an das positive Christenthum sehr geschwächt, und denselben zum Theil in einen blossen Deismus verwandelt. Diess ist das System, das selbst die die Genfer Kirche repräsentirende Vénérable Compagnie des Pasteurs angenommen hat. Es erfolgte nun aber eine Reaktion, es traten mehrere Gegner auf, die sich von der bisherigen kirchlichen Gemeinschaft trennten. Es sind die Geistlichen Henri Louis Empaytaz, Aug. Bost, César Malan und der Advocat Grenus. Der zuerst genannte eröffnete im Jahr 1817 den Streit durch die Schrift: *Considérations sur la divinité du Jesus Christ*, worin er zeigt, dass die Vénérable Compagnie das Dogma von der Gottheit Christi mit Unrecht aufgegeben habe. Weit mehr wirkte zur Erweckung eines tiefern christlichen Gefühls der früher selbst dem Arianismus und Socinianismus ergebene César Malan, besonders durch eine im Jahr 1817 gehaltene und herausgegebene sehr beredte Predigt über Luc. 19, 10 und das Thema, dass niemand selig werden kann als durch Jesus Christus. Die Vénérable Compagnie glaubte diesem Geiste begegnen zu müssen, und erliess daher im Jahr 1817 ein Reglement, nach welchem alle Geistliche in dem Canton Genf sich enthalten sollten ihre Meinung zu äussern: 1) über die Art, wie die göttliche Natur mit der Person Jesu Christi verbunden ist; 2) über die Erbsünde; 3) über die Art, wie die Gnade wirkt, oder über die wirkende Gnade; 4) über die Prädestination. Als Malan die Unterschrift verweigerte, wurde ihm zuerst die Kanzel untersagt, und dann seine Predigerstelle genommen. Er fuhr aber gleich-

1) Hierüber, so wie überhaupt über das hieher Gehörige, vgl. die schottische Nationalkirche nach ihrer gegenwärtigen innern und äussern Verfassung von Gemberg 1828. J. Köstlin, die schott. Kirche 1852.

wohl fort in seinem geistlichen Berufe zu wirken durch tägliche Andachtsstunden, die er in seinem Hause hielt und immer zahlreicher besucht sah. Die beiden andern Geistlichen, Empaytaz und Bost, stifteten eine kirchliche Gesellschaft unter dem Namen der Nouvelle Eglise, die sich aus mehreren in Genf zerstreuten kleinen religiösen Vereinen bildete, und sich zu den alten strengeren Lehren des Protestantismus bekennt, wie sie Bost in seiner Schrift: Génève religieuse 1819, darlegt. Die Genfer Kirche war nun in einem Zustande der Gährung, die Grundsätze und das Verfahren der Vénér. Comp. sind in mehreren Schriften heftig angegriffen worden, während auch von ihr der Gegenpartei allerlei, zum Theil sehr sonderbare Vorwürfe gemacht wurden. Sie beschuldigten die neue Kirche, sie läugne das Dasein Gottes und glaube nur an Jesus Christus, sie bestehe aus Missionären, ihr Cultus sei nicht anständig genug, sie verdanke ihre Entstehung nur den Bemühungen des Katholicismus, der seinen alten Einfluss wieder gewinnen und Proselyten machen wolle, damit nicht durch die bezweckte Vereinigung aller Evangelischen diese das Uebergewicht erhalten. Dieser letztere Vorwurf wurde namentlich in einer Rede gemacht, die der Präsident des Genfer Consistoriums, D. Fernex, im Januar 1819 hielt. Diese Rede ist desswegen merkwürdig, weil sich in ihr nicht blos ein Mitglied der Vénér. Comp., sondern der Vorsteher des ersten geistlichen Gerichts in Genf darin so ausspricht: Man könne nicht ohne Seufzen wahrnehmen, wie sich die menschliche Schwachheit, nachdem sie der Scheinphilosophie und Gottlosigkeit gehuldigt, nunmehr begierig zu den überspannten und dunkeln Ideen hinwende, sie wolle die Arbeiten der grössten Theologen und die Fortschritte der Aufklärung unnütz machen und die ganze Religion auf einige abstruse Lehren zurückführen, unter welchen solche wären, die bei folgerechter Durchführung Schauder erregen, alle Freiheit und Sittlichkeit vernichten, und das höchste Wesen als einen seltsam wunderlichen Gott darstellen müssten, sie befänden sich daher im Widerspruch mit dem gesunden Menschenverstand. Zum Schlusse sagt der Redner über Calvin: Von Calvin wolle man sich zwar nicht lossagen, aber er wünsche, dass man sich die Möglichkeit vorbehalte, seine Meinungen nicht anzunehmen, wenn die Vergleichung der Manuscripte, die Fortschritte der Kritik, eine gründliche Kenntniss der alten Sprachen, eine vernunftgemässere

Erklärung gewisser Stellen belehren, dass Calvin, indem er sich an den Buchstaben der Schrift hielt, sich vom Geist des Evangeliums verirrte [1].

Vierter Abschnitt.

Geschichte der kleineren kirchlichen Gesellschaften.

1. Die älteren Sekten.

1) Die Arminianer hatten zu Anfang des 18. Jahrhunderts an Johann le Clerc und an Joh. Jac. Wettstein noch sehr berühmte und ausgezeichnete Gelehrte. Der letztere, der von Basel, wo er Diaconus war, wegen seiner theologischen Ansichten verdrängt wurde, im Jahr 1729, wurde im Collegium der Arminianer zu Amsterdam zuerst College des erstern, dann im Jahr 1736 sein Nachfolger. Seine grosse, für die Kritik wichtige, an Sammlungen reichhaltige Ausgabe des neuen Testaments ist, wie bekannt, noch jetzt sehr geschätzt. Seit Wettstein, der im Jahr 1754 starb, hatten die Arminianer keinen bedeutenden Lehrer mehr, ihre gelehrte Anstalt ist auf wenige Zöglinge beschränkt, und ihre Partei überhaupt sehr vermindert. Im Jahr 1796 erliessen sie einen Aufruf an alle christlichen Kirchen, sich durch das Band christlicher Liebe und Duldung einander zu nähern, ohne besondern Eindruck [2].

2) Die Socinianer hatten zu Anfang unserer Periode ihren letzten berühmten Lehrer und Schriftsteller an Sam. Crell, dem Enkel des Joh. Crell. Er erhielt seine Bildung in dem Collegium der Arminianer zu Amsterdam, war einige Zeit Prediger der Socinianergemeinde zu Königswalde bei Frankfurt an der Oder, und starb im Jahr 1746 zu Amsterdam, ein wegen seiner Gelehrsamkeit und seines Charakters geachteter Mann. Mehrere seiner Schriften gab er unter dem Namen Artemonius heraus, wie er sich nach dem alten Häretiker Artemon, mit welchem er am meisten übereinstimmte, nannte. Der Hauptsitz der Socinianer war noch immer Sie-

---

1) Vgl. Stäudlin's Archiv für Kirchengeschichte Bd. V. 1822. St. 1. Die Kirche von Genf im 19. Jahrhundert, ein Beitrag zur Kirchengeschichte der neuesten Zeit von Schikedanz. Die fernere Entwicklung der kirchlichen Zustände in Genf s. Bd. V. S. 526 f.

2) Henke, Archiv Bd. IV. S. 573.

benbürgen. Zwar waren sie auch hier nicht ganz ungestört, im Jahr 1716 wurde ihnen auf Befehl Kaisers Karl VI. ihre grosse Kirche zu Klausenburg und ihr Collegium und ihre Buchdruckerei genommen, aber sie blieben doch immer eine öffentlich anerkannte Religionspartei, und Joseph II. bestätigte ihnen alle ihre Rechte im Jahr 1782. Um diese Zeit betrug ihre Zahl 32,000. Sie hatten ein Ober- und Unterconsistorium unter dem Vorsitz eines Superintendenten, und zur Bildung ihrer Prediger ein Collegium und eine Universität zu Klausenburg. Aber es lebte in Siebenbürgen nicht mehr der rege wissenschaftliche Geist, der früher in den Socinianern war. Im Jahr 1787 erschien zu Klausenburg eine *Summa universae theologiae christianae, secundum Unitarios in usum auditorum theologiae concinnata*, mit der Erklärung, dass sie den Glauben der Unitarier, wie er ehemals gewesen und noch jetzt sei, enthalte. Sie wurde im Namen des Consistoriums der Unitarier bekannt gemacht. In Deutschland hielt man allgemein für den Verfasser den Professor der Theologie am Unitariercollegium zu Klausenburg, Georg Markos. Der Verfasser ist jedoch der Superintendent der Unitarier (seit 1737), Mich. Lombard Abrahami, nach den Nachrichten über die Unitarier in Siebenbürgen, die Stäudlin's Archiv für Kirchengeschichte Bd. IV. S. 149 mittheilt.

Ausserhalb Siebenbürgen verschwanden die socinianischen Gemeinden immer mehr. In England gab es im 18. Jahrhundert, wie auch anderswo, viele einzelne Freunde und Vertheidiger des Socinianismus, ja es wurden auch wiederholt Versuche zur Errichtung einer Unitariergemeinde gemacht, wie namentlich im J. 1774 der Prediger Lindsey eine unitarische Gesellschaft stiftete, die sich zuerst in Lindsey's Hause versammelte, im Jahr 1778 aber eine Kapelle und ein Predigerhaus erbaute, und sich, wie es scheint, noch bis auf unsere Zeit erhielt. Die Unitarier sind zwar auf diese Weise in England geduldet, aber die Gesetze gegen sie sind nicht aufgehoben. Im Jahr 1792 trug Fox im Parlament darauf an, dass auch Arianer und Socinianer, überhaupt alle Gegner der Trinitätslehre in die Toleranzakte eingeschlossen werden, allein Pitt widersetzte sich. Der Socinianismus hat sich wie der Arminianismus in der neuesten Zeit selbst überlebt. Beide haben bedeutenden Einfluss auf die neuere Theologie gehabt, aber bei der jetzt überall herrschenden Duldsamkeit fühlt man kein Bedürfniss mehr,

auf die Grundlage eines solchen Systems eine Gemeinde zu errichten.

3) Mennoniten gab es in unserer Periode noch immer in mehreren Ländern in ziemlich grosser Zahl, auch in Deutschland, namentlich in Cleve, in der Pfalz, in Baiern, Preussen. In Danzig und im jetzigen Westpreussen empfahlen sie sich als fleissige und betriebsame Bürger, und erhielten daher im Jahr 1728 vom Bischof von Kulm einige Begünstigungen und Vorrechte. Dasselbe Lob guter Unterthanen verschaffte ihnen eine bessere Lage, als König Friedrich Wilhelm I. von Preussen im Jahr 1732 sie wegen ihrer Abneigung gegen den Soldatenstand aus seinen Staaten vertreiben und ihre Stelle mit andern guten Christen ersetzen wollte, die den Soldatenstand nicht für verboten halten. Er ertheilte ihnen noch in demselben Jahre wieder volle Religionsfreiheit, für welche sie unter Friedrich II. ohnediess nichts zu fürchten hatten. Ihre Zahl hat sich seitdem in Preussen sehr vermehrt, nur haben sich später, als die Summe erhöht wurde, die sie für ihre Befreiung vom Soldatendienste bezahlen mussten, viele aus der Gegend an der untern Weichsel und von Elbing in die Gegend an der untern Wolga gezogen. Auch in Baiern und in andern Gegenden Deutschlands werden sie gerne geduldet. Am zahlreichsten und in mehrere Sekten getheilt waren sie im Laufe unserer Periode noch immer in den Niederlanden. Sie verwarfen hauptsächlich jeden Glaubenszwang, und nahmen daher in Friesland vier die Trinität betreffende Artikel nicht an, die ihnen die Obrigkeit im Jahr 1722 und im Jahr 1738 aufdringen wollte. Die freiesten, an den Unterscheidungsgrundsätzen der Partei am wenigsten festhaltenden sind die arminianisch Gesinnten. Ihnen gegenüber stehen die vereinigten Flaminger, Friesen und Waterländer, diejenigen, die vorher die Apostolischen genannt wurden nach ihrem Lehrer Apostool, nachher von dem Namen und Schilde ihres Versammlungshauses die Taufgesinnten von der Sonne. Die zahlreiche Gemeinde der letztern genehmigte im Jahr 1773 ein von dem Lehrer zu Hoorn, Cornel. Ris verfasstes Lehrbuch, das die gewöhnlichen Grundsätze der Partei enthält, in der Glaubenslehre grösstentheils der lutherischen oder reformirten Lehre folgt. In England hat sich die Zahl der sogenannten General- oder arminianischen Baptisten sehr vermindert, dagegen die der Particular- oder der calvinischen Baptisten

sehr vergrössert. Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts ist bei ihnen der bis dahin als menschliche Anordnung verworfene Kirchengesang eingeführt. Sie haben mehrere Seminarien zur Bildung von Predigern, und sind auch für Missionszwecke thätig.

4) Die Quäker haben in unserer Periode an Zahl nicht zugenommen, aber fortdauernd einen für die ursprünglichen Zwecke ihrer Gesellschaft sehr thätigen Eifer und regen Gemeingeist gezeigt, wovon sie besonders durch ihre jährlichen, vierteljährlichen, monatlichen und wöchentlichen Zusammenkünfte Beweise gaben. Der Ort derselben war London, wo bei den jährlichen Versammlungen Quäker aus allen Gegenden sich einfanden. An den allgemeinen Ideen und Principien ihrer Ansicht halten sie noch immer fest, im Einzelnen aber weichen sie in ihren religiösen Vorstellungen sehr von einander ab. Ebenso verhält es sich mit ihren praktischen Grundsätzen: sie gelten zwar noch in ihrer alten Strenge, aber ein grosser Theil hat davon auch nachgelassen, und sich mehr als die übrigen nach dem Tone der Welt zu bequemen erlaubt. Man unterscheidet daher nasse und trockene Quäker. Die nassen sind die laueren, die sich der gewöhnlichen Höflichkeitsbezeugungen und der gesellschaftlichen Vergnügungen nicht so strenge enthalten, aber desswegen zwar nicht von den wöchentlichen religiösen, aber doch von den monatlichen Versammlungen der Quäker ausgeschlossen sind. Ihr edler, auf Beförderung des Menschenwohls gerichteter Sinn hat sich in unserer Periode besonders in den Bemühungen ausgesprochen, mit welchen sie auf Abschaffung des Negerhandels und Milderung des harten Looses der Negersklaven drangen. Quäker waren es, welche hierin die Sache der Menschheit durch Wort und That betrieben. Schon im Jahr 1718 schrieb der Quäker Wilhelm Burling gegen die Negersklaverei, ihm folgten mehrere andere. Sie schrieben jedoch nicht blos für die Rechte der Menschheit, sondern gingen auch mit der That voran. Sie fassten im Jahr 1758 den Beschluss, dass jeder, der die Fortdauer der Sklaverei vertheidige, aus ihrer Gesellschaft gestossen werden solle, sie stifteten Gesellschaften zur Aufhebung der Sklaverei, und ihr Werk war es, dass den Negern in vielen Provinzen die Freiheit gegeben wurde. Diese Wirkung hatte ein Vortrag, welchen ein Quäker im Jahr 1780 in der Generalversammlung zu Philadelphia hielt. Sie beschloss die Aufhebung der Sklaverei, und ertheilte

30,000 Negern die Freiheit. Bald verschwand die Negersklaverei beinahe ganz aus Nordamerika. Auch Schulen zur Belehrung und Bildung der Neger wurden von ihnen errichtet. Auf eine so wohlthätige, gemeinnützige Weise wirkte der ursprünglich im Quäkerthum liegende Sinn für das thätige Christenthum, und obgleich auch das Quäkerthum jetzt nicht mehr ist, was es früher war, sondern bereits wieder mehr in die gewöhnliche Sphäre der übrigen Gesellschaft zurückgetreten ist, so hat es doch seine Bestimmung dadurch erfüllt, dass es Grundsätze geltend machte und zur Anerkennung brachte, die für das christliche Leben von grösster Wichtigkeit sind. In Deutschland hatten die Quäker schon in der vorigen Periode vergeblich Eingang zu finden gesucht. Dennoch bildete sich hier noch am Ende des vorigen Jahrhunderts durch einige aus England gekommene Quäker im Jahr 1786 zu Pyrmont unter dem Schutze des Fürsten von Waldeck eine Quäkergemeinde, die sich bis in die neueste Zeit erhielt.

2. Die neu entstandenen Sekten.

1) Die Herrnhuter- oder die Brüdergemeinde. Sie führt uns zu der Gemeinde der böhmischen und mährischen Brüder zurück, die nach den unglücklichen Ereignissen des dreissigjährigen Kriegs sich vor neuen Verfolgungen nach Sachsen, in die Oberlausiz und in andere Gegenden retteten. Die Zurückgebliebenen fühlten unter dem Drucke der katholischen Kirche, zu deren Gebräuchen sie sich äusserlich bekennen mussten, das Bedürfniss einer freien Ausübung ihres Glaubens immer dringender, da ihnen jede besondere Andacht untersagt war. Einer von ihnen, Christian David, der als Zimmermann auf seiner Wanderschaft nach Görliz kam, und daselbst durch den evangelischen Gottesdienst sehr befriedigt worden war, lernte den Grafen von Zinzendorf kennen, der im Jahr 1722 das Gut Bertholsdorf in der Oberlausiz kaufte. Er gab David das Versprechen, einige Familien der mährischen Brüder aufzunehmen. Diess war die erste Veranlassung, dass Zinzendorf der eigentliche Stifter der neuen Brüdergemeinde wurde. Er stammte aus einer Familie, die der Religionsfreiheit wegen mit Verzichtleistung auf ihre Güter Oesterreich verlassen hatte, und wurde im Jahr 1700 zu Dresden geboren. Entscheidend war wohl

für seine eigenthümliche Geistesrichtung die Erziehung, die er von seinem 11. bis zum 16. Jahre auf dem Pädagogium zu Halle unter Aug. Herm. Franke erhielt. Die religiösen Eindrücke, die er hier in sich aufnahm, wirkten so tief, dass er auch zu Wittenberg, auf welche, Halle am meisten entgegengesetzte Universität er von seiner Familie, um der Einseitigkeit Halle's entgegenzuwirken, geschickt wurde, in seinen schon gewonnenen Ueberzeugungen nur bestärkt wurde. Er studirte zwar eigentlich die Rechtswissenschaft, lebte aber am meisten mit Theologen zusammen, beschäftigt mit den Angelegenheiten der Religion und des Christenthums. Diesen Hauptzweck seines Lebens verlor er auch auf seinen Reisen nicht aus dem Auge. In Paris, wo gerade die Unigenitusbulle die Gemüther in Bewegung setzte, kam er mit dem Cardinal Noailles in eine auch später noch fortdauernde Verbindung. Gerne hätte er sich ganz nur dem Dienste des Evangeliums gewidmet. Nach dem Wunsche seiner Verwandten nahm er eine Regierungsstelle in Dresden an, diess hinderte ihn jedoch nicht, alle Sonntage eine Erbauungsstunde zu halten, und eine moralisch-religiöse Wochenschrift herauszugeben. Um diese Zeit kamen im Vertrauen auf das Versprechen, das David von dem Grafen erhalten hatte, einige Familien aus Mähren, um sich auf seinem Gute Bertholsdorf anzubauen. Man überliess ihnen den benachbarten, gegen Zittau hin gelegenen Hutberg, wo sich nun die unter der Hut, dem Schutze des Herrn stehende oder Herrnhuter Gemeinde zuerst bildete, bald verstärkt durch neue Ankömmlinge aus Mähren, welchen der Graf auf einer Reise nach Böhmen und Mähren wenigstens die Erlaubniss, in der Stille auszuwandern, auswirkte. Da in der neuen Gemeinde auch Mitglieder von verschiedener Denkart waren und Zwistigkeiten wegen des Lehrbegriffs auszubrechen drohten, so gab Zinzendorf im Jahr 1727 seine Stelle in Dresden auf und nahm nun selbst seinen Wohnsitz in Herrnhut, um eine genauere Vereinigung in Hinsicht der Grundsätze der Gesellschaft zu bewirken. Nach einer dreitägigen Berathung im Mai dieses Jahrs wurde eine Gemeindeordnung eingeführt, deren Hauptgrundsatz war: die in Herrnhut Erweckten und in dieser Gemeinschaft Stehenden sollen in beständiger Liebe mit allen Brüdern und Kindern Gottes in allen Religionen stehen, kein Beurtheilen, Zanken oder etwas Ungebührliches gegen Andersdenkende vornehmen, wohl aber sich selbst

und die evangelische Lauterkeit, Einfalt und Gnade unter sich zu bewahren suchen. Aus Erweckten sollte die Gemeinde bestehen, gewissermassen in der Kirche eine neue verbesserte Kirche [illegible]. Das fühlbare Bedürfniss, der in der Kirche im Grossen herrschenden Religiosität mehr Innigkeit, Wärme und Gefühl zu geben, das Christenthum auf wahre Besserung zu gründen, machte Zinzendorf auf ähnliche Weise wie Spener zu einem neuen Reformator. Das, was er wollte, sollte aber, wie er selbst sagte, keine Reformation der Welt sein, sondern eine Conservation der Seelen des Heilandes und deren Sammlung auf seine näher herannahende Zukunft. In einer Zeit, wo so Viele zerstreuten, wollte er sammeln. Als eine Seelensammlung wollte er seine Gemeinde in die grosse Kirche hineinstellen. Was Zinzendorf unternahm, war nur eine Fortsetzung der von Spener ausgegangenen Anregung. Der äussere Anknüpfungspunkt wurde Halle. Zinzendorf selbst versicherte auch, dass auf ihn besonders die Worte Spener's in seinen theologischen Bedenken Th. III. S. 160 Eindruck gemacht haben: da wir das äusserliche, so verderbte *Corpus* nicht ändern, so müssen wir es lassen, und die Sache Gott befehlen, in demselben und aus demselben allgemach einige gute Seelen zu sammeln, die zu einer *Ecclesiola in Ecclesia* Personen geben mögen. Diess ist schon ganz die Idee der aus Erweckten bestehenden Brüdergemeinde. Da es die Umstände von selbst so fügten, dass sich in Herrnhut eine eigene abgesonderte Gemeinde bildete, so erhielten überhaupt ihre Einrichtungen einen mehr eigenthümlichen Charakter. Es wurden zwölf Aelteste gewählt, um über den Gemeinordnungen zu wachen. Der Vorsteher der Gemeinde wurde der Graf, ihm zur Seite stand sein Jugendfreund Friedrich von Wattewille, mit welchem er schon in Halle in religiöser Verbindung gelebt hatte. Ausserdem wurden noch Diener und Aufseher, Kranken- und Allmosenpfleger gewählt. Entstandene Irrungen wurden durch einige dazu bestimmte Brüder geschlichtet; um alles, was nachtheilig einwirken konnte, sogleich abzuwenden, gab es besondere Ermahner, welchen die Aufseher, was sie bemerkten, mittheilten. Gegenseitige Aufsicht und Ermahnung war ein Hauptzweck der Gesellschaft. Die Gemeinde selbst war nach Alter und Geschlecht in kleinere Vereine getheilt, die zuerst Banden, nachher Chöre genannt wurden. Ausser dem öffentlichen lutherischen Gottesdienst beschäftigte man sich täglich noch

besonders mit Erbauung und Andacht, zum Theil auf eine Weise, die an die ältern ascetischen Uebungen erinnert, wie z. B. wenn sich Brüder und Schwestern von einer Mitternacht zur andern zur ununterbrochenen Fürbitte bei Gott verbanden. Nach den Grundsätzen des Grafen, der der eigentliche Lehrer der Gemeinde war, wurde auf den Unterschied des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs keine Rücksicht genommen, alles kam bei ihnen nur auf die Hauptlehre von der Erlösung an, und auch diese sollte mehr nur gefühlt und geglaubt, als durch Begriffe aufgefasst und streng geprüft werden, wie sich überhaupt ihre sogenannte Blut- und Kreuztheologie am liebsten in frommen Rührungen und Empfindungen aussprach.

Zinzendorf war für die Zwecke seiner Gesellschaft äusserst thätig und sie verbreitete sich in kurzer Zeit sehr weit. Schon im Jahr 1727 ging die sogenannte erste Botschaft der Brüder aus, um neue Seelen für den Heiland zu gewinnen. Es reisten mehrere Brüder nach Ungarn, Dänemark, in die Schweiz, nach Liefland, Schweden, auch in England war die Gesellschaft schon im Jahr 1728 bekannt geworden. Seit dem Jahr 1731 war die Gemeinde bereits auch für Missionszwecke unter Heiden thätig, bei den Negersclaven auf der dänischen Insel St. Thomas, in Grönland, in Amerika, in Afrika, auf der Küste von Guinea, dem Vorgebirg der guten Hoffnung, in Ostindien. In Deutschland selbst aber erhoben sich gegen die Gemeinde und ihren Stifter manche Beschuldigungen und Angriffe. Der österreichische Hof beschwerte sich bei dem sächsischen über die Auswanderung nach Herrnhut. Es wurde im Jahr 1732 eine Commission nach Herrnhut geschickt, die zwar an der Lehre und Verfassung der Gemeinde nichts zu tadeln fand, aber dem Grafen die Weisung gab, seine Güter zu verkaufen. Im Jahr 1736 erschien eine zweite Commission und im Jahr 1738 erhielt Zinzendorf wegen mancher Unordnungen, die seiner Gesellschaft zum Vorwurf gemacht wurden, den Befehl, Sachsen ganz zu verlassen. Er war nun beständig auf Reisen, um für die Zwecke seiner Gesellschaft zu wirken, nicht blos in Europa, sondern auch in Amerika, wo er in Pennsylvanien mehrere Jahre, von 1741—43, als lutherischer Prediger verweilte. Seine Gemeinde gewann in dieser Zeit in Deutschland, Holland und England mehrere neue Colonien, aber nachtheilig schien nun besonders der von mehreren

Theologen ausgehende Widerspruch zu werden. So sehr es Zinzendorf darum zu thun war, seine protestantische Rechtglaubigkeit ausser Zweifel zu setzen, so erregten doch seine Schriften durch die spielenden, kleinlichen, unwürdig scheinenden Bilder, deren er sich so oft, besonders in seinen Liedern bediente, und besonders auch durch die Behauptung, dass er erst die Lehre vom Heiland und von der Erlösung in ihrer wahren Kraft und Bedeutung aufstelle, bei Vielen Anstoss. Unter den Ersten traten gegen ihn auf Joh. Gottlob Carpzov und Sigm. Jak. Baumgarten. Der letztere bezweifelte, ob die Herrnhuter zur lutherischen Kirche gehören, da sie sich selbst zur alten Kirche der böhmischen und mährischen Brüder bekennen, und ihr Lehrbegriff zu schwankend und unbestimmt sei. Noch schärfer war die Kritik des Joh. Phil. Fresenius, eines Predigers zu Frankfurt a. M. Selbst die beiden durch eine gefühlvollere Religiosität sich auszeichnenden württembergischen Theologen Joh. Albr. Bengel und Christian Eb. Weismann, jener in seinem Abriss der sogenannten Brüdergemeinde vom Jahr 1751, dieser sowohl in seiner Kirchengeschichte, als auch in einem im Namen der hiesigen theologischen Facultät ausgestellten theologischen Bedenken vom Jahr 1747, urtheilten nicht günstig. Um dem öfters gemachten Vorwurfe des Indifferentismus zu begegnen, theilte Zinzendorf die Glieder seiner Gemeinde in die drei Tropos, den altmährischen, lutherischen und reformirten, aber auch so schien der Lehrbegriff noch immer zu schwankend [1]. Uebrigens wurde doch, als der Graf im Jahr 1747 die Erlaubniss erhalten hatte, nach Sachsen zurückzukehren, von der Untersuchungscommission, die er sich im Jahr 1748 von dem Dresdner Hofe erbat, die Uebereinstimmung mit der augsburgischen Confession anerkannt. Das sächsische Schloss Barby wurde jetzt der Gemeinde überlassen und im Jahr 1749 das theologische Seminar dahin verlegt, das im Jahr 1739 zu Marienborn im Gebiete der Grafen von Ysenburg zur Bildung der Lehrer der Gemeinde gestiftet worden war. Auch ein academisches Collegium wurde daselbst als Universität für die aus der Brüdergemeinde studirenden Jünglinge errichtet. Zinzendorf starb im Jahr 1760 zu Herrnhut. Wie er überhaupt überall umherreiste, so kam er auch einigemal hieher nach Tübingen, das

1) Vgl. Stäudlin, K.Geogr. und Statist. Th. II. S. 443.

erstemal im Jahr 1733, um sich ein theologisches Gutachten ausstellen zu lassen. Durch den Repetenten Steinhofer, der Prediger der Brüdergemeinde werden sollte, wurde der theologischen Facultät die Frage vorgelegt: Ob die mährische Brüdergemeinde in Herrnhut *supposito in doctrinam evang. consensu* bei ihrer alten Verfassung bleiben und doch ihrer Connexion mit der evangelischen Kirche versichert sein könne. Die Frage wurde damals von der Facultät bejaht. Dieses Gutachten wiederrief nachher gewissermaassen Weismann, als Zinzendorf den württembergischen geheimen Rath aufforderte, im Jahr 1747 zu der Synode, die er in Herrenhaag halten wollte, zwei württembergische Theologen, den Abt Bengel und D. Cotta, zu schicken. Im Jahr 1734 war er zum zweitenmal nach Tübingen gekommen, um der theologischen Facultät seinen Entschluss zu erklären, dass er in den geistlichen Stand treten wolle. Durch den Kanzler Pfaff wurde seinem Wunsch mit allen Formalitäten entsprochen. Die Facultät machte es in einem lateinischen Programm vom 19. December bekannt, an welchem Tage der Graf in der hiesigen Stifts- und Hospitalkirche predigte, und hiemit den geistlichen Stand öffentlich antrat, wesswegen er sich auch bisweilen einen Tübinger Theologen nannte.

Auch nach seinem Tode im Jahr 1760 erweiterte sich der Umfang seiner Gemeinde sowohl durch Missionen und Colonieen, unter welche jetzt auch seit 1764 die Stadt Sarepta in Astrachan gehörte, als auch in der Nähe, im Jahr 1767, durch den neuen Gemeindeort Gnadenau oder Gnadau. Das Haupt der Gesellschaft war nach Zinzendorf Aug. Gottlieb Spangenberg, früher Adjunct der theologischen Facultät zu Halle und Inspector am Waisenhause. Er hatte mehr gelehrte Kenntnisse und mehr ruhige Besonnenheit als Zinzendorf. Um die Brüdergemeinde machte er sich theils durch Reisen, auf welchen er zuerst die Missionen in Nordamerika fester begründete, theils durch Schriften, namentlich seine *Idea fidei fratrum* 1779, die erste genaue Darstellung ihres Lehrbegriffs, sehr verdient. Man hat auch von ihm eine Beschreibung der Verfassung der Gemeinde, die er für Walch's neueste Religionsgeschichte (Th. III. S. 3—74) verfasste. Aus derselben mag hier zum Obigen noch folgendes hinzugefügt werden: Nach Zinzendorf's Tod, der unter verschiedenen Namen als Vorsteher, als Bischof, als bevollmächtigter Diener der evangelisch-mährischen Kirche und Verwalter des

nisses des Kreuzes, zuletzt gewöhnlich als Ordinarius der
alles leitete, wurde die Gemeinde von der Aeltestenconfe-
r Brüder-Unität regiert, die aus 13 Mitgliedern besteht und
partements getheilt ist, das Helferdepartement für das In-
id Religiöse, und das Aufseher- und Dienerdepartement für
ssere und Oekonomische. Diese Direction, die an verschie-
Orten ihren Sitz nimmt (seit 1771 zu Barby), schreibt von
Zeit eine Synode aus, auf welcher Deputirte der Gemeinden
ıen. Jede Gemeinde hat Vorsteher, Aelteste, unter dem
Gemeinarbeiter, welche das Aeltestencollegium oder die
nconferenz bilden. Der Prediger der Gemeinde heisst auch
ius. Sie haben nicht blos Aelteste oder Presbyter und Dia-
sondern auch Bischöfe, deren Zahl nicht bestimmt ist; auch
nberg war Bischof. Die bischöfliche Würde ging von den
hen Brüdern auf die Herrnhuter über. Zinzendorf selbst
ı dem Oberhofprediger Jablonsky in Berlin, der damals der
ler mährischen Bischöfe war, zum Bischof ordinirt worden.
wöhnlichen Prediger sind die Bischöfe und die geistlichen
en. Die Geistlichen machen aber keinen besondern Stand
alle Christen gleich sind und man auch ohne Gelehrsamkeit
istlicher Lehrer sein kann. Eine Bemerkung, die sich bei
Betrachtung sogleich aufdringt, ist die auffallende Aehn-
der Brüdergemeinde mit Mönchsinstituten, wie sich diese
rs in der unbeschränkten willkürlichen Gewalt zeigt, die
ction und die Aeltesten ausüben. Die Glieder der Gemeinde
den vollkommensten Gehorsam leisten, nicht blos bei Mis-
die sie auch in die fernsten Gegenden ohne Weigerung
ımen müssen, sondern auch bei Heirathen. Der eheliche
vird nicht durch die eigene Wahl des Bräutigams und der
geschlossen, sondern nach dem Gutdünken der Aeltesten,
ı nicht zu gehorchen so viel ist als auf die Ehe überhaupt
ten. Ebenso nähert sich die Einrichtung der Brüderge-
dem Mönchswesen sowohl durch die häufigen Andachts-
n, die zu bestimmten Zeiten an jedem Tag und besonders an
und Festtagen gehalten werden, als auch durch die Abthei-
r Gemeinde in Chöre, in Kinder-, Knaben-, Mädchen-, ledige
-, ledige Schwestern-, Ehe-, Wittwen- und Wittwerchöre,
lchen jeder Chor, mit Ausnahme des Ehechors, in einem

eigenen Chorhause zusammenwohnt, unter zwei Vorstehern, einem Chorhelfer und Chordiener, oder einer Chorhelferin und Chordienerin. Ueberhaupt sprach sich schon in der ganzen Idee, die der Brüdergemeinde zu Grunde liegt, ein dem Mönchsleben verwandter Geist aus. Sie nennen sich Erweckte und bilden gleichsam eine Kirche in der Kirche, wie auch das Mönchsleben eine höhere Stufe christlicher Vollkommenheit sein soll; und wie sich jeder Verein dieser Art durch die Kraft der ihn beseelenden eigenthümlichen Idee zu erweitern strebt, so ist auch in den Brüdern sogleich ein sehr reger, in die grösste Ferne wirkender Missionstrieb erwacht, neben dem Streben, auch in der Nähe alles Verwandte an sich zu ziehen, und wenn auch nicht auf die grosse Masse, doch auf die einzelnen empfänglichen Gemüther einzuwirken. Es ist in der That in ihnen ein ähnlicher Conföderations- und Gesellschaftsgeist, wie in den Mönchsorden, sie stehen in lebhafter Correspondenz mit den auswärtigen Brüdern, theilen regelmässig die Berichte mit, und wie die Orden haben auch sie in jeder Provinz, in welcher Gemeinden sind, einen alten erfahrenen Bruder als Aufseher und Correspondenten oder Provinzialhelfer. Selbst ihr lebhafter Handelsgeist erinnert uns an die gleiche Tendenz der Jesuiten. Auch die Aufnahme in die Brüdergemeinde ist mit besonderen Feierlichkeiten und Verpflichtungen verbunden. Wie sie sich auf diese Weise in manchen Einrichtungen ihrer gesellschaftlichen Verfassung dem Mönchsleben nähern, so schliessen sie sich in andern und in ihren gottesdienstlichen Gebräuchen zum Theil an den Sinn und Geist der apostolischen Gemeinde an. Dahin gehört der Gebrauch des Looses, das ihnen für eine Stimme des Herrn gilt, der Friedenskuss, die Feier von Liebesmahlen oder Agapen vor dem Abendmahl, das Fusswaschen besonders am Gründonnerstag, die Auffassung des Todes als eines frohen Hingangs aus dem mühsamen Leben in ein besseres, als eines Heimgangs zum Herrn, wesswegen auch ihre Todtenäcker das Aussehen lieblicher Gärten haben. Auch diess gehört hieher, dass sie ihre religiösen Versammlungen, die gewöhnlich nur etwa eine halbe Stunde dauern, in Sälen, ohne Zierrathen und Bilder halten. Ihre Religiosität und ihr kirchliches Leben hat überhaupt viel Eigenthümliches, viel Ansprechendes und Herzliches, das Gepräge einer vertrauteren Gemeinschaft mit dem Erlöser und einer innigern Brüdervereinigung, wodurch ebenfalls

das Bild der ältesten Gemeinde erweckt werden kann, wofern nur alles Tändelnde, Sentimentale und Unästhetische entfernt bleibt. So nehmen sie in dem Ganzen der kirchlichen Erscheinungen unserer Periode eine in mancher Hinsicht merkwürdige Stelle ein. Hervorgegangen aus dem Schoosse des Protestantismus gehen sie auf der einen Seite ebenso über die Sphäre der lutherischen Kirche hinaus, wie sie auf der andern sich wieder in gewissem Sinne dem Charakter der katholischen Kirche nähern. Der der katholischen Kirche eigene Conföderations- und Verbrüderungsgeist, wie er sich besonders in den Instituten des Mönchslebens äusserte, stellt sich in den Herrnhutern in einer edleren Erscheinung dar, in welcher dem kirchlichen Leben der Geist des Familienlebens eingepflanzt ist. Aber mit Recht hat der Bischof Spangenberg selbst bemerkt, dass die Verfassung der Brüderunität in keinem Lande die herrschende Nationalkirche werden könnte. Da die Grundlage ihres Vereins kein symbolisch bestimmter Lehrbegriff ist, sondern nur eine besondere Anregung des Gefühls, wie sie nur im Kreise einer Familie sein kann, so würde sich das Herzliche und Brüderliche ihrer Vereinigung dadurch verlieren, und ihre gesellschaftlich sittliche Disciplin könnte leicht in einen ähnlichen Despotismus übergehen, wie solche in der katholischen Kirche verwandte Institute zur Folge gehabt haben. Eine Gütergemeinschaft und eine sogen. Heilandskasse fand nie bei ihnen statt, aber die Direction besorgt die allgemeinen Ausgaben und Einnahmen und leitet den Handel und die Gewerbe in den Gemeindeorten, und jede Gemeinde, jeder Chor, jede einzelne Anstalt hat ihre eigene Kasse, in welche Brüder und Schwestern ihre vierteljährigen freiwilligen Beiträge geben. Auch jetzt noch sind die Herrnhuter nicht blos in Deutschland, sondern auch in England, Russland, Nord- und Südamerika weit verbreitet und zahlreich, fortdauernd thätig, mit ihren Freunden und Verbundenen, den Erweckten aller Orte durch umherreisende Brüder und auf andere Weise einen lebhaften Verkehr zu unterhalten.

Die Herrnhuter Gemeinde ist überhaupt in allem, was sie sowohl Gutes als Mangelhaftes hat, der treue Reflex der Persönlichkeit ihres Stifters. Wie Zinzendorf von frühester Jugend an sich darin gefiel, in der vertraulichsten persönlichsten Gemeinschaft mit Jesus zu stehen, so theilte sich derselbe Geist auch seiner Gemeinde

mit. Hierin liegt die Ursache, dass so Vieles in ihrer Lehre und Verfassung einen so einseitigen, rein subjectiven Gefühlscharakter an sich trägt. Es modificirt sich darin zunächst nur der jener Zeit eigene Subjectivismus, aus welchem auch der Spener'sche Pietismus hervorging, nach der Individualität, die den bestimmendsten Einfluss auf diese neue Form der religiösen Gemeinschaft hatte, auf eigenthümliche Weise; zugleich bildet aber der Herrnhutianismus mit seinem überwiegenden Gefühlsinteresse eine Reaction gegen die schon damals sich geltend machende flache moralisirende Verstandesrichtung. Wenn es Zinzendorf, wie er selbst sagt, vor allem darum zu thun war, das Lamm Gottes zu inthronisiren und die Katholicität seiner Leidenslehre als eine Universaltheologie in Theorie und Praxis einzuführen, so ist eben hiemit der Hauptgesichtspunkt bezeichnet, aus welchem seine Auffassung der Religion und des Christenthums zu betrachten ist. Im Gegensatz gegen die Ansicht der Aufklärungstheologie von einem Gottvater, zu dem Viele auch ohne den Sohn auf dem Wege der blossen Moral durch ein tugendhaftes Leben mit der Aussicht auf dereinstige Belohnung zu gelangen hofften, hob er mit gleicher Einseitigkeit die Lehre vom Sohn hervor, welchen er im Grunde an die Stelle des Vaters setzte. Er kannte keinen andern Gott als den Heiland und setzte die Gottvaterreligion eines Gellert so tief herab, dass er in einer seiner Reden sich zu sagen erlaubte: „Wir sind hier eine Versammlung, eine Synagoge des Heilandes, unsers Specialvaters, denn Gott, der Vater unsers Herrn Jesu Christi, ist nicht unser directer Vater, das ist eine falsche Lehre und einer von den Hauptirrthümern, die in der Christenheit sind. Was man so in der Welt einen Grossvater, einen Schwiegervater nennt, das ist der Vater unsers Herrn Jesu Christi.“ Wie so in ihrer religiösen Anschauung der Vater gegen den Sohn zurücktrat, so setzten sie auch die ganze Bedeutung der Person Christi so ausschliesslich in sein blutiges Verdienst, dass man ihrer Theologie mit Recht den Namen der Bluttheologie gegeben hat. Auch hier hielten sie sich an das Sinnlichste und Concreteste. Von dem Blute Christi, seinen Wunden, Nägelmalen, seinem Seitenloche u. s. w. zu reden und zu singen, war ihr höchster Genuss, und alles Tändelnde, Spielende, sinnlich Ausmalende, das zum Charakter ihrer Religiosität gehört, erhielt davon vorzugsweise seine specifische Farbe. Sehr treffend hat diess schon Bengel

in seinem Abriss der sogen. Brüdergemeinde an den Herrnhutern getadelt. Wer die Art des menschlichen Gemüths kenne, der könne es unmöglich gut befinden, wenn man in Gedanken und Reden von dem ganzen Schatz der heilsamen Lehre einen einzigen Artikel zur steten Betrachtung aussondere, es gebe eine Battologie, ein leeres mattes Geschwätz, welches nicht nur mit dem Munde, sondern auch in Gedanken vorgehen könne. Aus dem blossen Hören und Reden von den Wunden werden zuletzt leere Worte. Es sei übertrieben, wenn Zinzendorf die Furcht so ganz und gar verwerfe, wenn er alle Moralität einzig in den Anblick des Heilandes und seiner Menschlichkeit setze. Auch an der Art, wie die Herrnhuter das Verhältniss der Seele zu Christus als das einer Braut zum Bräutigam darzustellen pflegten, nahm Bengel Anstoss, das Fleisch habe dabei unter der Hand ein zu reichliches Futter. Es lässt sich nicht läugnen, dass die Religiosität der Herrnhuter bei aller Zartheit und Innigkeit, die ihr nicht abzusprechen ist, einen zu weichlichen, spielenden, sentimentalen Charakter an sich trägt. Unter dem überwiegenden Einfluss der Persönlichkeit Zinzendorf's schien sich das ganze Wesen gar zu sehr in ein blosses Spiel mit Gefühlen und Bildern zu verwandeln. Sehr eng hängt damit die grosse Bedeutung zusammen, die von Anfang an die geistliche Liederpoësie bei den Herrnhutern hatte. Zinzendorf selbst war ein höchst fruchtbarer Liederdichter. Aber eben ihre Liederpoësie ist es hauptsächlich, die der Vorwurf der Spielerei und Geschmacklosigkeit, der überhaupt dem Herrnhutianismus gemacht wird, ganz besonders trifft.

In ziemlich naher Verwandtschaft mit den Herrnhutern stehen

2) die Methodisten, die auch schon in ihrem Ursprunge den Herrnhutern dadurch ähnlich sind, dass der Grund der Verbindung auf einer Universität gelegt wurde. Zu Oxford verbanden sich die daselbst studirenden Jünglinge Johann Wesley und Karl Wesley im Jahr 1729 mit einigen andern Studirenden, zunächst nur in der Absicht, griechische und lateinische Schriftsteller und am Sonntage auch das neue Testament gemeinschaftlich zu lesen. Daraus wurde bald eine religiöse Gesellschaft und die verbundenen Studirenden machten es sich zur Pflicht, Gefangene, Kranke und Arme zu besuchen, sich mit ihnen zu unterreden, Bibeln, Erbauungsbücher und Almosen unter sie auszutheilen. Unter sich selbst führten sie

die strengste religiöse Lebensordnung ein, indem sie namentlich alle Sonntage das Abendmahl empfingen, in jeder Woche ein paarmal fasteten, regelmässige Erbauungsstunden hielten und täglich sich selbst prüften. Man nannte sie wegen ihrer häufigen Abendmahlsfeier Sakramentirer, als religiöse Gesellschaft den heiligen oder frommen Club, und besonders wegen der strengen Regelmässigkeit oder Methode ihrer Lebensweise die Methodisten. Karl Wesley selbst gab über die Entstehung dieses Namens die Nachricht: „Mein erstes Jahr auf der Universität verlor ich in Zerstreuung, im folgenden fieng ich an zu studiren. Der Fleiss brachte mich auf ernste Gedanken, ich trat wöchentlich zum Tische des Herrn und gewann zwei oder drei Studirende, mir hierin nachzuahmen und die Methode des Studirens zu beobachten, die durch die Gesetze der Universität vorgeschrieben ist. Diess erwarb mir den unschuldigen Namen eines Methodisten“ [1]. Der Name Methodist bezeichnet also als Spottname solche, die nach der Regel leben, oder ursprünglich eigentlich solche, welche das Prädikat eines den akademischen Gesetzen vollkommen angemessenen Verhaltens verdienen. Der Name hat jedoch bald in England eine ebenso allgemeine Bedeutung erhalten, wie bei uns „Pietist“. Diess war der Anfang der Verbindung, die sich nun zur höhern Aufgabe machte, überhaupt die gesunkene Religiosität zu heben, das ächte Christenthum wiederherzustellen, und besonders auch das Evangelium den Heiden zu verkündigen. Um diesen Plan zu verfolgen, schlug Joh. Wesley das ihm angetragene geistliche Amt seines Vaters aus, und schiffte sich mit seinem Bruder Karl und einigen andern Methodisten im Jahr 1735 nach Neu-Georgien in Amerika ein. Er wurde Prediger zu Savannah, wo er im Jahr 1736 32 Mitglieder des Vereins bei sich versammelte, konnte aber seinen Missionsplan unter den Indianern nicht ausführen und kehrte 1737 wieder nach England zurück. Schon auf dem Schiffe, auf welchem er nach Amerika gereist war, war er mit Herrnhutern, welche wie er sich als Missionare nach Amerika begaben, zusammengetroffen. In Amerika hatte er den damals daselbst anwesenden Spangenberg kennen gelernt, und auch nach seiner Rückkehr knüpfte er in London

---

1) S. das Leben Whitefields. Aus dem Englischen herausgegeben von Tholuck. Leipzig 1834. S. 7 f.

mit den dortigen Herrnhutern eine nähere Verbindung an. Durch die Unterredungen, die er mit ihnen hatte, und durch den Eindruck, welchen Luther's Vorrede zum Brief an die Römer auf ihn machte, entwickelte sich in ihm die seiner Partei eigene Ansicht von der Bekehrung, als einer im Menschen urplötzlich vorgehenden Veränderung, von welcher aber gleichwohl der Mensch ein so klares Bewusstsein habe, dass Wesley selbst die Stunde am 17. Mai 1738 auf's bestimmteste angeben zu können glaubte, wo er sich von dem freudigsten Vertrauen auf die Vergebung der Sünden durch Jesus Christus durchdrungen gefühlt habe. Eine Reise, die er um diese Zeit nach Deutschland zum Grafen von Zinzendorf, der sich damals im Ysenburgischen aufhielt, und nach Herrnhut machte, befestigte ihn in seinen Ueberzeugungen und Planen, und steigerte seinen religiösen Enthusiasmus noch höher. Er predigte häufig, und die Lehre von der augenblicklichen Bekehrung brachte die auffallendsten Wirkungen hervor, Erscheinungen ähnlicher Art, wie am Grabe des heil. Paris. Die Zuhörer verfielen in Convulsionen und in einen überreizten Zustand, in welchem sie aufschrieen und auflachten, und ihren innern Kampf und den Durchbruch zur Bekehrung und zum Glauben deutlich in sich fühlten. Die Neubekehrten und Neuerleuchteten galten den übrigen als ein Beweis der Herabkunft des heil. Geistes, die Convulsionen hatten eine eigene Kraft der Mittheilung und gehörten zum Eigenthümlichen der neu sich bildenden Methodistenpartei. Zur Verbreitung und bestimmtern Gestaltung derselben trug nun auch das bei, dass Wesley und den Predigern, die er für seine Zwecke in England umhersandte, die Episcopalkirchen verschlossen wurden. Sie predigten nun unter freiem Himmel, und brachten durch ihre Feldpredigten um so grösseren Eindruck hervor, während die Partei immer mehr als eine abgesonderte erschien.

Als zweites Haupt der Partei stand Joh. Wesley Georg Whitefield zur Seite, der sich als 16jähriger Jüngling von frommem Gefühl und lebhafter Phantasie im Jahr 1734 mit ihm verband. Während Wesley's Abwesenheit in Amerika wirkte Whitefield durch seine beredten Predigten vieles für den Methodismus. Nach Wesley's Rückkehr trieb ihn im Jahr 1738 der Missionseifer nach Georgien in Nordamerika, er kehrte jedoch bald wieder nach England zurück, wo er auf's neue durch seine Predigten tiefen Eindruck

machte, und selbst die rohen Köhler zu Bristol, vor welchen er predigte, erschütterte. Selbst Wesley hatte keine so grosse Zahl von Zuhörern. Von Wesley trennte er sich dadurch, dass er sich mit seinen Anhängern zum strengen Calvinismus bekannte, Wesley aber arminianisch gesinnt war. Wesley's arminianische Partei wurde die bei weitem überwiegende und Whitefield verlor seine meisten Anhänger. Wesley hatte überhaupt grösseres Ansehen, er war das eigentliche Haupt der Gesellschaft und gab ihr eine bestimmtere Verfassung. Im J. 1743 schrieb er allen Mitgliedern seiner Gesellschaft folgende Hauptgrundsätze vor: 1. Alles Böse zu meiden, namentlich mit keinem Bruder vor Gericht zu gehen, nicht auf Wucher zu nehmen und zu geben, keinen Luxus in Kleidern, keine Genüsse und Handlungen sich zu erlauben, die nicht zur Ehre Gottes geschehen. 2. Alles Gute zu thun, namentlich für Arme und Unglückliche zu sorgen, zur Belehrung, Ermahnung und Besserung seiner Mitmenschen thätig zu sein, um Christi willen alles zu leiden. 3. Die Anordnungen Gottes zu beobachten, d. h. den Gottesdienst fleissig zu besuchen, im Worte Gottes zu forschen, zum h. Abendmahl zu gehen, die häusliche Andacht nicht zu versäumen, zu beten und zu fasten. In die gesellschaftliche Verfassung nahm Wesley einiges von den Herrnhutern auf, insbesondere die Eintheilung in Klassen und Banden. Jede Gemeinde der Methodisten ist in Klassen getheilt, von welchen je eine aus zwölf oder mehreren Mitgliedern besteht und einen Laien zum Aufseher hat. Jede Klasse ist wieder in Banden abgetheilt, deren jede nur aus wenigen Personen besteht, und zwar, was bei den Klassen nicht ebenso ist, nach dem Unterschied des Geschlechts und des Alters. Die Klassen und Banden versammeln sich zu bestimmten Zeiten zur Mittheilung der geistlichen Erfahrungen, nur sind die Mittheilungen in den Versammlungen der Banden vertrauter, da es in den Versammlungen der Klassen der Aufseher ist, der nach dem Zustand der Einzelnen fragt und die nöthigen Belehrungen und Zurechtweisungen gibt, oder wohl auch bei dem Prediger auf Excommunication anträgt. Jede Gemeinde hat einen Trustee oder weltlichen Kirchenvorsteher, der namentlich die wöchentlichen Geldbeiträge von den Klassenvorstehern empfängt. Zwanzig Gemeinden bilden einen Kreis unter einem Superintendenten, der seine Prediger und Trustees alle Vierteljahre versammelt. fünf bis sechs Kreise einen District mit einem jährlich sich versam-

melnden Predigercomité, über welchem dann noch als höchste Behörde die Conferenz steht, die sich jährlich in London oder einer andern Stadt versammelt, aus Predigern besteht, die von den Distriktscomités gewählt sind, und die Aufsicht und Leitung über das Ganze führt, insbesondere auch über die Prediger, die theils Laien, theils Geistliche sind, theils an feste Wohnplätze gebunden, theils in einem bestimmten Kreise umherreisend. Die Verfassung der Methodisten ist ziemlich zusammengesetzt, greift aber nicht in so viele Verhältnisse des Lebens ein, wie die der Herrnhuter. Zur Episcopalkirche verhält sich die Gesellschaft der Methodisten ungefähr ebenso, wie die Herrnhuter zur lutherischen Kirche. Wesley wollte nie unter die Dissenters gerechnet sein, und bekannte sich daher auch immer noch zu den 39 Artikeln der Episcopalkirche, an welche er sich überhaupt so viel möglich, wie z. B. auch in den Sakramenten, anschloss. Eine bemerkenswerthe Eigenheit ist der nächtliche, in sogenannten Wachnächten gefeierte Gottesdienst der Methodisten, wodurch sie, vielleicht aber nur um die Berührung mit dem bischöflichen Gottesdienst zu vermeiden, auf die Sitte der ersten Christen zurückkamen.

Der Methodismus verbreitete sich von England aus seit dem Jahr 1747 auch nach Irland, und seit dem Jahr 1751 nach Schottland. Vorzüglich aber fand er in Amerika sehr eifrige Anhänger, die sich viele Mühe gaben, Indianer und Neger zu bekehren, und die Aufhebung der Sklaverei zu bewirken. Nach einer im Jahr 1808 in Baltimore gehaltenen Versammlung gab es in Amerika mehr als 150,000 Methodisten. In Grossbrittannien soll es vor einiger Zeit 231,045, in Irland 22,514, in Schottland blos 2000, in der ganzen Welt 627,663 Methodisten gegeben haben [1]).

Der Methodismus und der Herrnhutianismus sind zwei sehr verwandte, aber auch wieder sehr verschiedenartige Erscheinungen. Beide gingen aus demselben lebhaft gefühlten Interesse einer tiefern und innigern Erweckung des religiösen Lebens hervor; die religiöse Grundstimmung war aber bei beiden darin sehr verschieden, dass, während sie bei den Herrnhutern einen heitern, weichen,

---

1) Vgl. die statistischen Notizen über die Wesley'schen Methodisten aus den Protokollen ihrer 83sten jährlichen Conferenz im Sommer 1826 zu Liverpool gehalten, in der evangel. Kirchenzeit. Aug. 1827. S. 136.

sentimentalen Charakter annahm, der Methodismus dagegen etwas so Kräftiges, Energisches, Durchgreifendes, Mark und Bein Erschütterndes hat, dass sich in ihm vorzugsweise die ernste und strenge Seite des religiösen Lebens darstellt. Das Charakteristische des Methodismus ist der Busskampf, der unter gewaltsamem Ringen im Gebet selbst mit körperlicher Anstrengung in der innersten Tiefe der Seele zum Durchbruch kommende Drang nach Erweckung und Bekehrung. Dieser Seelenkampf war nicht selten mit einer in's Schwärmerische übergehenden fieberhaften Aufregung des Gefühls verbunden. Wie die Herrnhuter in dem befriedigten Gefühl der Erlösung und Versöhnung leben, so spricht sich dagegen in den Methodisten das Sündenbewusstsein in seiner ganzen Stärke aus. Hiemit scheint jedoch nicht zusammenzustimmen, dass Wesley im Gegensatz zu Zinzendorf behauptete, der wahre Christ könne es schon in diesem Leben zur sittlichen Vollkommenheit bringen. Eine solche schon in diesem Leben inwohnende Vollkommenheit erklärte Zinzendorf für den Irrthum aller Irrthümer, welchen er durch die ganze Welt mit Feuer und Schwert verfolge und mit Füssen trete, Christus sei unsere einzige Vollkommenheit, alle christliche Vollkommenheit sei nur im Blute Jesu. Wesley berichtigte später seine Ansicht, es gibt sich aber auch darin die den Methodismus vom Herrnhutianismus unterscheidende sittliche Willens-Energie zu erkennen. Kann es bei dem Menschen nur durch einen so ernsten Busskampf zum Durchbruch der Sünde kommen, so kann es nicht anders sein, als dass der durch die göttliche Gnade Wiedergeborne in dem so bestimmten Bewusstsein der Bekehrung, wie es die Methodisten zu haben behaupteten, die Gewissheit eines Sieges hat, durch welchen er das Höchste erreicht hat, das zur christlichen Vollkommenheit gehört. Wurde Wesley darüber von Zinzendorf getadelt, so missbilligt dagegen Wesley an den Herrnhutern, dass nach ihrer Behauptung das Gesetz den Christen nichts angehen, und die guten Werke zur Seligkeit nicht nothwendig sein sollten. Zur Charakteristik der beiden Erscheinungen in ihrem gegenseitigen Unterschied hat man auch gesagt: der Methodismus mit seiner volksmässigen Beredtsamkeit, mit seinen wandernden Evangelisten, mit seiner Vorliebe zu den vernachlässigten und versunkenen Volksklassen vertrete den christlichen Demokratismus innerhalb der Kirche gegenüber der Vornehmheit der Grossen, wäh-

nd dagegen die Brüdergemeinde in ihren Formen sich mehr der ristokratie nähere; Zinzendorf habe bei aller Demuth und Herblassung doch nie den Grafen verläugnen können, eine gewisse ornehmheit des Wesens scheine ihm angeboren gewesen zu sein; er Methodismus habe in der Form seines Auftretens mehr etwas evolutionäres, der Herrnhutianismus mehr etwas Conservatives, ner dringe sich mehr auf, die Brüdergemeinde schliesse sich mehr und warte, dass man sie aufsuche. Es lassen sich aber auch ese Unterscheidungsmerkmale darauf zurückführen, dass der errnhutianismus seinen Ausgangspunkt in der Subjectivität des in ch zurückgehenden Gefühls, der Methodismus in der Energie des ich aussen strebenden Willens hat. Um mit der ganzen Energie es sittlichen Willens zu wirken, sucht er sich das Feld seiner 'irksamkeit vorzugsweise in der grossen Masse des Volks, bei elcher er, um in sie einzudringen und sie für seine sittlich-religiösen Zwecke zu bearbeiten, von allen seinen aufregenden Mitteln ebrauch macht, und gerade, wo das steinerne Herz des natürlichen enschen seiner Wirksamkeit den grössten Widerstand entgegentzt, versucht er sich am liebsten mit seiner überwältigenden Kraft. ie Brüdergemeinde dagegen geht mehr darauf aus, Einzelne aus er grossen Masse für sich auszuheben und auszuwählen, um sie eichsam als eine geistliche Elite von solchen, zu welchen sie sich irch eine eigenthümliche Gefühlssympathie hingezogen fühlt, zu nem Kirchlein in der Kirche zu vereinigen. Alle diese unterscheinden Züge führen zuletzt auch wieder auf den Gegensatz zurück, welchem die beiden Formen des Protestantismus, die lutherische id die reformirte, zu einander stehen.

Ein anderer Geist zwar, aber doch auch wieder eine gewisse erwandtschaft des Geistes und der Geistesrichtung war in dem ifter einer neuen, obwohl weit kleineren Sekte, in:

3) Emanuel Swedenborg. Er war zu Stockholm geboren Jahr 1689, als der Sohn eines Bischofs in Westgothland, erhielt ne sorgfältige wissenschaftliche Bildung, bereiste Frankreich, olland und England, widmete sich der Bergwerkswissenschaft, id wurde von Karl XII. zum Mitglied des Bergwerkcollegiums zu ockholm ernannt, später auch zum Baron erhoben. Nachdem er m Jahr 1709—1740, von seinem 21. Lebensjahr bis in sein 52stes, ch mit Naturwissenschaften beschäftigt und verschiedene Schriften

über Mineralogie, Physik, Astronomie und Mathematik geschrieben hatte, wandte er sich plötzlich religiösen Forschungen zu. Fünf Jahre später, im Jahr 1745, erhielt er, wie er selbst in der Vorrede zu seiner Abhandlung vom Himmel und von der Hölle erzählt, in London, als er gerade in einem Wirthshause seine Mahlzeit mit einem grossen Appetite beendigt hatte, die erste Erscheinung aus der höhern Welt. Es wurde dunkel vor seinen Augen, hierauf wieder Licht, er sah eine menschliche Gestalt, die ihm zwar zuerst nur mit furchtbarer Stimme zurief: „iss nicht so viel", in der folgenden Nacht aber, als sie ihm wieder erschien, strahlend in Licht die Worte zu ihm sprach: „Ich bin Gott der Herr, Schöpfer und Erlöser, ich habe dich gewählt, um den Menschen den inneren geistigen Sinn der heiligen Schrift zu deuten, und ich werde dir vorsagen, was du schreiben sollst." „Für diessmal, sagt Swedenborg, war ich nicht erschrocken, und das Licht, obgleich sehr durchdringend, machte doch keinen sehr merklichen Eindruck auf meine Augen. Der Herr war in Purpur gekleidet und die Erscheinung dauerte eine Viertelstunde. Dieselbe Nacht wurden die Augen meines innern Menschen geöffnet, und gewannen das Vermögen, in den Himmel, die Geisterwelt und in die Hölle zu schauen, wo ich mehrere Personen meiner Bekanntschaft, einige seit lange, andere erst vor kurzer Zeit gestorben, fand." Dass Gott der Herr gerade das Wirthshaus in London und den Moment zu seiner ersten Erscheinung wählte, wo Swedenborg sich seine Mahlzeit so gut hatte schmecken lassen, steht im Contrast mit dem geistigen Beruf, welchen Swedenborg dabei erhielt. Daher die Erinnerung: iss nicht so viel. Er sollte vom Sinnlichen und Körperlichen abgezogen werden, und nun ganz der Geisterwelt leben. Man sieht hieraus, wie sich in Swedenborgs Phantasie die Fiktion jener Erscheinungsscene gestaltete. Seitdem legte er die Offenbarungen, die ihm auf diesem Wege wurden, in einer langen Reihe von Schriften nieder, die er 25 Jahre hindurch bis zu seinem Tode im Jahr 1772 fortsetzte. Sie handeln z. B. vom neuen Jerusalem, von der Lebensweise für das neue Jerusalem, vom jüngsten Gericht und der Geisterwelt, der enthüllten Apokalypse, von der neuen Kirche, von dem Verkehr der Seele mit dem Körper, dem wahren Christenthum, oder der gesammten Theologie, der Lehre des neuen Jerusalem von der heil. Schrift u. s. w. In allen diesen Schriften spricht sich die entschiedene Ueberzeu-

ius, dass ihn Gott wirklich gesendet, und dass er zwar kör-
unter den Menschen, im Geist aber in der höhern Welt
lnd, wirklich alles gesehen habe, was er berichtet; alles, was
ähle, betheuerte er, habe sich vor seinen hellen, offenen
zugetragen, er habe in den Himmel geschaut und mit seinen
nern verkehrt. Zur Auflösung des eigenen Problems, wie
besonnener, wissenschaftlich gebildeter und dabei zuver-
r Mann, wie Swedenborg war, in einen solchen Zustand von
seherei entrückt werden konnte, nimmt Görres in der Schrift:
el Swedenborg, seine Visionen und sein Verhältniss zur
, 1827. S. 60 (vgl. S. 89) an, dass Swedenborg, wie keinen
blick zu zweifeln, somnambül und in diesem automatisch er-
a Lebensmagnetismus hellsehend gewesen sei. In dem Ver-
ler fünf Jahre, die zwischen seinen wissenschaftlichen und
hen Arbeiten liegen, habe er sich cabbalistischen Studien
eben. Da er nun den Hauptgrundsatz der Rabbinen, dass die
neben dem buchstäblichen Sinn einen geheimen enthalte,
uf die Bücher des neuen Testaments auszudehnen gesucht
o habe der zur glücklichen Stunde eingetretene Zustand des
iens die Vermittlung und Dolmetschung übernommen, woher
ime, dass so viele unläugbar cabbalistische Lehren in sein
eingedrungen. Wie es sich auch damit verhalten mag, für
hier das merkwürdigste, dass diese Offenbarungen und Auf-
e über die Geisterwelt die Begründung einer neuen Kirche
veck haben sollten. Nach Swedenborg hat es vier verschie-
irchen gegeben, die erste hat die Fluth zerstört, die zweite,
n und einem Theile Afrika's ausgebreitet, ist durch die Ab-
i untergegangen, die dritte war die der Israeliten, die mit
arnation des Worts und der ersten Ankunft des Herrn ge-
die vierte ist die christliche, gegründet durch den Erlöser,
angelisten und Apostel. In der ersten geschah die Offen-
unmittelbar, in der zweiten durch Correspondenzen, in der
durch das gesprochene, in der vierten durch das geschrie-
Vort. Diese vierte, die in drei Abtheilungen, die griechische,
sche und reformirte zerfällt, hat von Morgen zu Mittag,
und Nacht hin vier Epochen durchlaufen, die ihrer ersten
ung, die des Concils von Nicäa, die der Reformation, die
Zeit, und ist also, nachdem ihr Abend vorübergegangen,

und ihre Nacht gekommen, weil der Glaube und die Liebe in ihr erloschen sind, ihrer Zerstörung nahe, der alsdann die Zukunft des Herrn und mit ihr das neue Jerusalem folgen wird, wie es die Apokalypse beschrieben hat. Zum Bau dieser neuen Kirche war nun Swedenborg von Gott ausersehen, dazu ist er viele Jahre lang in der Geisterwelt gewesen und hat mit Engeln und Geistern verkehrt. Swedenborg stimmt somit zwar mit andern Parteihäuptern darin überein, dass die Reformation noch nicht den hellen Tag gebracht habe, dass an dem durch sie begründeten Zustand der Kirche noch so vieles zu vermissen sei, aber was Andere, wie Zinzendorf und Wesley, auf dem praktischen Wege durch ein erhöhtes, wärmeres und lebendigeres Gefühl für Religion und Christenthum zu erreichen suchten, dazu wollte Swedenborg auf dem speculativen Wege eines neuen theosophischen Systems dringen, durch welches erst auf die Morgendämmerung der Reformation der volle Tag im himmlischen Jerusalem, zu dessen Erbauung hienieden der Geisterseher sich berufen glaubte, folgen sollte. Er wollte nicht blos, wie Zinzendorf und Wesley, eine Kirche in der Kirche, sondern eine völlig neue Epoche der Kirche, eine neue Oekonomie Gottes, ein drittes Testament, zur Vervollkommnung des zweiten, des neuen Testaments, herbeiführen.

So befremdend es scheinen mag, auch der Geisterseher hat seine Anhänger erhalten, und noch jetzt gibt es eine Partei, die seinen Namen führt, oder sich die Kirche des neuen Jerusalems nennt. Ja die Swedenborgianer haben sich sogar in England, Frankreich, Polen, Ostindien und Nordamerika weit verbreitet. Ihr Hauptsitz ist Schweden, wo sie den Namen der exegetischen und philanthropischen Gesellschaft haben. Sie bestand vor einiger Zeit ungefähr aus 2000 Mitgliedern, öffentliche Religionsfreiheit ist ihr nicht zugestanden worden [1]. In England bildete sich zu London seit 1783 eine swedenborgische theosophische Gesellschaft, die zahlreiche Nebengesellschaften in Birmingham, Manchester, Norwich, Bristol, Salisbury und in andern Städten hat. Die Swedenborgianer haben hier mehrere Neujerusalems-Capellen, in welchen

1) In neuerer Zeit sollen (s. evangel. Kirchenzeit. Sept. 1827. S. 167) die Umtriebe der Swedenborgianer in Schweden bedenklich geworden sein, und mehrere evangelische Christen veranlasst haben, dagegen zu wirken.

lie Geschichte Swedenborgs wie eine heilige Geschichte mit seinen Visionen und Schrifterklärungen vorgetragen wird. Die Gesellschaft in England war noch vor nicht sehr langer Zeit voll Enthusiasmus für ihren Stifter, und hoffte das neue Jerusalem in Afrika zu finden [1]. Die Swedenborgianer nehmen nicht alle Schriften des alten und neuen Testaments an, verehren dagegen die von Swedenborg seit 1747 in lateinischer Sprache herausgegebenen Schriften als heilige. Sie nennen sie die Lehre aus dem Worte und die geistliche Mutter, die von ihnen anerkannten Schriften des alten und neuen Testaments das Wort und den geistlichen Vater.

Auch der Swedenborgianismus ist eine der Erscheinungen, in welchen sich der allgemeine Charakter der Zeit reflektirt. Wie überhaupt, nachdem das alte orthodoxe System in sich zerfallen war, an die Stelle seiner starren Objectivität ein Subjectivismus trat, welcher in dem Bestreben, das Wesen der Religion zur innersten und unmittelbarsten Sache des Subjects zu machen, in sehr verschiedene, einseitig subjective Richtungen auseinander ging, so ist auch der Swedenborgianismus eine der verschiedenen Modificationen dieses Subjectivismus. Dieselbe vorherrschende Bedeutung, welche die Pietisten und Herrnhuter der Innigkeit und Sympathie des religiösen Gefühls, die Methodisten der Energie des Willens, die Neologen des 18. Jahrhunderts der Klarheit und Nüchternheit des Verstandes geben, hat bei Swedenborg die Ueberschwänglichkeit der Phantasie. Die höchste Aufgabe der Religion, den Menschen in ein solches Verhältniss zu Gott und dem Uebersinnlichen zu setzen, dass er sich mit ihm Eins wissen kann, löst der Swedenborgianismus auf dem Wege der Phantasie. Vor seinem in die innerste Geisterwelt dringenden Blick fallen alle Schranken, die die sinnliche Welt von der übersinnlichen, das Diesseits von dem Jenseits, die Erde von dem Himmel trennen, alles, worüber die scharfsinnigsten Forschungen keinen befriedigenden Aufschluss geben können, sieht er in der unmittelbaren Wirklichkeit vor sich, alle Geheimnisse sind vor ihm enthüllt. Diess darf man sich jedoch nicht so denken, wie wenn man sich im Swedenborgianismus nur in eine Welt der buntesten Bilder und willkürlichsten Phantasiespiele versetzt sehen würde.

---

1) Ueber Swedenborgianer in Edinburg und ihren Gottesdienst s. evangel. Kirchenzeitung. Oct. 1827. S. 277.

So excentrisch seine Vorstellungen sind, so ist doch in ihnen auch wieder eine gewisse Methode, dem Flug der Phantasie tritt auch wieder ein sehr entschiedenes rationelles Interesse entgegen, ja es liegt ihm sogar eine Anschauungsweise zu Grunde, die alle Elemente eines philosophischen Systems in sich schliesst, so dass man es in letzter Beziehung nur als psychologisches Räthsel betrachten kann, wie in einem und demselben Individuum solche Gegensätze und Widersprüche zusammen sein konnten. Ist man begierig, von Swedenborg das zu vernehmen, was er im Himmel und in der Hölle, wo er, seiner Aussage nach, wie zu Hause war, selbst gesehen und gehört hat, die Belehrungen, die er von den Engeln und Geistern, mit welchen er im unmittelbarsten Verkehr stand, empfangen hat, so ist es sehr überraschend, seine Aufschlüsse über die Geisterwelt vor allem auf die Voraussetzung gestützt zu sehen, dass im Himmel alles ebenso ist wie auf der Erde. Eben darin besteht der Hauptaufschluss, welchen er über die höhere übersinnliche Welt ertheilt, dass sie nur der Reflex der sinnlichen ist, man sieht aber darin zugleich auch sehr deutlich in die innere Entstehung seines Systems hinein. Ist die Quelle seiner Offenbarungen, so ausserordentlich sie sein sollten, doch nur seine eigene Phantasie, so konnten sie auch nichts enthalten, was nicht an sich schon in dem allgemein menschlichen Bewusstsein enthalten war; ihrem Inhalt nach sind sie gar nichts Besonderes und Ausserordentliches, was sie Eigenthümliches haben, ist eben nur ihre Form, d. h. nur diess, dass seine überschwängliche Phantasie das in der Gegenwart und sinnlichen Wirklichkeit Gegebene als etwas Uebersinnliches und Jenseitiges anschaut, und so im Himmel alles ebenso wieder findet, wie es auf der Erde ist. Darauf beruht vor allem seine Vorstellung von dem Leben nach dem Tode, worüber er sowohl durch die Belehrungen Abgeschiedener, als auch durch eigene Anschauung die genaueste Kunde erhalten haben wollte. Jeder Mensch nimmt sich selbst mit in die andere Welt, was er hier war und trieb, das ist und treibt er dort auch, was er hier wünschte und begehrte, das wünscht und begehrt er auch dort. Diess ist seine Grundanschauung von den künftigen Dingen. Er erklärte es daher für einen Grundirrthum der meisten Menschen, dass sie nach dem Tode eine gewaltige Veränderung erwarten, einen Zustand, der über unsere jetzige Vorstellung weit hinausgehe, etwas Ideales, Abstractes, Beson-

deres. Für ihn ist das jenseitige Leben nichts anderes, als gleichsam nur eine höhere Potenz des diesseitigen, das Offenbarwerden dessen, was schon hier innerlich in uns lebte und wirkte. So phantastisch und transcendent bei Swedenborg alles ist, so gibt er uns doch selbst immer wieder den Schlüssel der Erklärung, um das Transcendente auf ein Immanentes zurückzuführen, und in den Belehrungen, die er aus dem unmittelbarsten Umgang mit den Engeln erhalten haben will, nichts anderes sehen zu können, als Vorstellungen, die seiner eigenen Phantasie entsprungen sind. Was sind daher die Engel und Geister, mit welchen er in stetem Verkehr steht, anders als die ihm selbst gegenständlich gewordenen Gedanken seines Innern, Gestalten, in welchen sich ihm die Bilder seiner Phantasie reflectiren? Die Voraussetzung, von welcher er ausgeht, dass im Himmel alles wieder wie auf der Erde ist, geht sogar so weit, dass es für ihn nichts Jenseitiges gibt, was nicht zuvor ein Diesseitiges war, Himmel und Hölle sind einzig mit Wesen bevölkert, die einst auf dieser Erde gelebt haben, denn er kennt keine anderen Engel und auch keine anderen Teufel als solche, die früher Menschen waren. Was man sich als Teufel unter einer Person vorstellt, ist nur ein Collectivbegriff aller verdammten Seelen. Selbst seine Lehre von Gott, der Trinität und der Gottheit Christi löst sich in ihrem letzten Grunde in einen subjectiven Idealismus auf. Wie es zum Charakter jener Zeit gehört, sich für ihre Weltanschauung auf den Standpunkt der Subjectivität zu stellen, so ist für Swedenborg alles im Himmel wie es auf Erden ist.

Es ist nur eine andere Formulirung desselben allgemeinen, seine Phantasie regelnden und motivirenden Kanon, wenn er selbst seine bekannte Lehre von den Correspondenzen als den eigentlichen Schlüssel seines Systems betrachtet wissen wollte. Die Welt ist nach Swedenborg voll Correspondenzen und dadurch mit dem Himmel verbunden; durch diese Correspondenzen tritt auch der Mensch in Verkehr mit dem Himmel. Wenn ein Mensch die Wissenschaft der Correspondenzen besitzt, so kann er mit Engeln zusammensein in Hinsicht der Gedanken seines Gemüths. In der Lehre von den Correspondenzen schliesst sich der tiefere Sinn und philosophische Gehalt seines Systems auf, wenn er selbst sie so begründet: In allem Göttlichen ist ein Erstes, Mittleres und Letztes, das Erste geht durch das Mittlere zum Letzten, und so entsteht und besteht

es, das Letzte ist seine Basis. In allem Vollendeten, das seine volle Realität hat, ist daher ein Dreifaches, ein Erstes, Mittleres und Letztes, und diese drei verhalten sich zu einander wie *finis, causa* und *effectus,* oder wie *esse, fieri* und *existere.* In Folge dieses Processes nun, den alles Göttliche durchmacht, um zu seiner vollen Erscheinung zu gelangen, geschieht es, dass es auf jeder Stufe, zu welcher es gelangt, sich selbst, wie es auf andern Stufen sich offenbart, entspricht, und dass namentlich die letzte Stufe, die natürliche Welt, der geistigen, wie das Aeussere dem Innern, entspricht, gerade so, wie bei dem Menschen das Gesicht den Gemüthsbewegungen, die Rede den Gedanken, die Bewegungen des Körpers den Willensbestimmungen entsprechen. So ist daher alles, was in der Natur zum Vorschein kommt, vom Kleinsten bis zum Grössten Correspondenz, weil die natürliche Welt mit ihrem ganzen Inhalt ihr Entstehen und Bestehen von der geistigen hat, beide aber aus dem Göttlichen sind. Es gibt daher unter diesen Correspondenzen selbst wieder Stufen, Thierreich, Pflanzenreich, Mineralreich, ja selbst was aus diesen Dingen durch den menschlichen Fleiss zum Gebrauch bereitet wird, wie alle Arten von Speisen, Kleidungsstücken, Wohnhäusern, Prachtgebäuden u. s. w. gehört in diese Kategorie der Correspondenzen. Alles ist Correspondenz, was in der Natur aus der göttlichen Ordnung ist und durch sie besteht; die göttliche Ordnung selbst wird bewirkt durch das göttliche Gute, das vom Herrn ausgeht, das Gute ist das Zweckgemässe; die Form bezieht sich auf das Wahre; weil das Wahre die Gestalt des Guten ist, bezieht sich alles in der Welt, was innerhalb der göttlichen Ordnung ist, auch auf Gutes und Wahres. Ueberall blickt daher Geistiges durch das Natürliche hindurch und die Phantasie hat in den Correspondenzen den freiesten Spielraum, solche Beziehungen aufzufinden, wie z. B. zwischen dem Menschen und der Thierwelt.

Der bestimmtere und concretere Inhalt des swedenborgischen Systems schliesst sich uns aber erst in dessen Lehre von der Schrift auf. Wie die Natur der Offenbarungsprocess des Göttlichen ist, so ist die heil. Schrift oder das Wort das göttlich Wahre selbst. Swedenborg sagt nicht blos, die Schrift ist vom Herrn, sondern sie ist der Herr selbst. Wie das Göttliche durch drei Stufen zu den Menschen herabsteigt als himmlisches, geistiges, natürliches, und auf seiner letzten Stufe in seiner Fülle ist, so hat auch das Wort diese

Beschaffenheit, es ist in seinem letzten Sinn natürlich, im innern geistig, im innersten himmlisch und in jedem göttlich. Was sonst die Menschwerdung Gottes oder des Worts ist, ist bei Swedenborg die Schriftwerdung Gottes. Das Wort oder die Schrift nimmt bei Swedenborg dieselbe Stelle ein, welche in der evangelischen Lehre die Person Christi hat, das Wort ist selbst das göttliche Werk zur Beseligung des menschlichen Geschlechts. Das göttlich Wahre, das der Herr selbst ist, ist im buchstäblichen Sinne das Wort in seiner Fülle, in seinem Heiligthum und in seiner Macht. Es kommt daher darauf an, in dem buchstäblichen Sinn der Schrift das Geistige, das damit zusammengehört, zu erkennen. Diess geschieht durch die allegorische Schrifterklärung, von welcher Swedenborg eine so willkürliche Anwendung macht, dass das Eine von dem Andern völlig getrennt ist, das Geistige von dem Buchstäblichen. Er lässt in seinen Erklärungen der Schrift seiner Phantasie den freiesten Lauf. Seine allegorische Schrifterklärung ist in Beziehung auf die Schrift dasselbe, was für seine Weltanschauung überhaupt seine Lehre von den Correspondenzen ist. Die eine wie die andere besteht in der Einsicht in den Zusammenhang der natürlichen Welt mit der geistigen. Dass diese Einsicht oder die Wissenschaft der Correspondenzen einst vorhanden war, sodann aber verloren ging, und erst wiederhergestellt werden musste, macht den swedenborgischen Weltprocess aus. Durch die Schrift sollte die abgebrochene Verbindung des Menschen mit dem Himmel wiederhergestellt werden, aber erst Swedenborg hat den wahren geistigen Sinn der Schrift aufgeschlossen. Auch die Reformatoren stehen tief unter ihm. Swedenborg setzte sich in einen sehr durchgreifenden Widerspruch zu der rechtglaubigen protestantischen Kirchenlehre.

So eigenthümlich die Erscheinung ist, die sich uns in Swedenborg darstellt, so viel Verwandtes gibt es in so manchen Geistesrichtungen jener Zeit, in dem jener Zeit eigenen Verlangen, den Schleier der Zukunft hinwegzuziehen und in das verborgene Jenseits zu blicken. Diess war ja auch bei Bengel der Fall in seiner Erklärung der Offenbarung Johannis. Noch mehr aber haben Jung, genannt Stilling (geboren im Jahr 1740, gestorben 1818) und Joh. Caspar Lavater (geboren 1741, gestorben 1801) einen dem Swedenborg verwandten Zug. Auch Stilling hatte ja, wie bekannt, mit Geistererscheinungen viel zu thun, und Lavater's bewegliche

Phantasie verlor sich oft genug auf eine beinahe abenteuerliche Weise in's Uebersinnliche, wie z. B. in seinen Vorstellungen von den Wirkungen des Gebets, des Glaubens und des Magnetismus. Beide waren überhaupt, wie Swedenborg, von der Ueberzeugung ganz durchdrungen, dass die höhere Welt mit der sichtbaren in dem engsten, überall eingreifenden Zusammenhang stehe. Was aber diese Männer, einen Bengel, Stilling, Lavater u. A., noch besonders charakterisirt, ist ihre aufrichtige Anhänglichkeit an das positive Christenthum, ihre gemüthliche, von allem orthodoxen Zwang freie Religiosität, wodurch sie zugleich einen sehr achtungswerthen Gegensatz gegen die Neologie des 18. Jahrhunderts bildeten.

Es dringt sich uns hier überhaupt die Wahrnehmung auf, dass, so wenig auch der Protestantismus von Anfang an der Schwärmerei und dem Mysticismus hold war, und so entgegengesetzt insbesondere die gelehrte Richtung erscheint, die das 18. Jahrhundert nahm, so auffallend dennoch die Reihe von Erscheinungen ist, die den gemeinsamen Zweck haben, die dem Protestantismus eigene und ihm so oft vorgeworfene Nüchternheit, Kälte und Unkirchlichkeit auf irgend eine Weise zu ersetzen, und die dieses Bedürfniss besonders als ein vom Volke gefühltes darstellen. Diese Bemerkung darf hier um so mehr gemacht werden, da gerade unser Vaterland mehr als ein anderes Land noch in unserer Zeit durch seine mehr oder minder schwärmerische und apokalyptische, in Lehren und Grundsätzen abweichende Separatisten und Pietisten einen Beleg dafür gibt [1].

Blicken wir auf alle diese Parteien und Trennungen zurück, die wir nun kennen gelernt haben, so zeigt sich uns in der protestantischen Kirche ein fortgehendes Streben, sich von dem alten Stamme abzusondern, sich als eigener Zweig zu gestalten und über denselben hinauszuwachsen. Wie wir in der katholischen Kirche einen Mönchsorden nach dem andern entstehen sahen, und alle in derselben Absicht, was als Zweck der Religion, des Christenthums, der katholischen Kirche gedacht werden musste, in einem höhern Grade von Vollkommenheit zu realisiren, als in der Kirche im Allgemeinen zu geschehen pflegte und geschehen konnte, so stehen die genannten verschiedenen Parteien in demselben Verhältnisse zur protestantischen Kirche, nur löste sich in ihnen das allgemeine

1) Näheres über diese württembergischen Sekten s. B. V. S. 544 f.

Band, das die Kirche im Ganzen zusammenhalten soll, in einem weit grössern Umfange, und dieselbe Abweichung, Differenz und Trennung, die der Lehrbegriff in Ansehung der einzelnen dogmatischen Schriftsteller zeigt, erscheint uns nur von einer andern Seite vorzüglich in Hinsicht des kirchlichen Lebens, des Cultus und der Verfassung bei den einzelnen Sekten und Parteien. So gross aber die nicht blos in der protestantischen, sondern in der christlichen Kirche überhaupt immer weiter gehende Trennung und Verschiedenheit war, so verlor man doch auch jetzt die gemeinsame Einheit nicht ganz aus dem Auge. Wir knüpfen daher hier noch einige Bemerkungen an über die in unserer Periode zwischen den verschiedenen Religionsparteien gemachten Annäherungs- und Vereinigungsversuche und den Erfolg derselben.

Auf der katholischen Seite beschäftigte man sich immer mit Unionsplanen, aber natürlich dachte man dabei immer nur daran, die Protestanten oder Ketzer in den Schooss der Einen Kirche wieder zurückzubringen. Doch fehlte es auch in der protestantischen Kirche nicht an einzelnen Männern, welche bereit genug zu sein schienen, der katholischen Kirche entgegenzukommen. Nachdem bei dem hannöverischen Hofe, wo mehrere günstige Verhältnisse sich vereinigten, schon der berühmte Bischof Bossuet Unterhandlungen angeknüpft hatte, die bei der schwachen Nachgiebigkeit des protestantischen Abts Molanus von Loccum dem Katholicismus gewonnenes Spiel zu geben schienen, war es besonders der grosse Leibniz, für dessen Universalität und diplomatisches Talent auch Unionsversuche ein angemessener Gegenstand zu sein schienen. Unstreitig war dazu niemand geschickter als gerade er, wegen des grossen Ansehens, das er als einer der ausgezeichnetsten Männer in ganz Europa hatte, und wegen der wichtigen Verbindungen, in welchen er mit Staatsmännern, Gelehrten, Geistlichen und Fürsten der katholischen Kirche stand. Einem Mann, wie Leibniz war, musste eine Vereinigung der katholischen und protestantischen Kirche an sich als sehr wünschenswerth und ausführbar erscheinen, aber die Sache hatte für ihn auch einen politischen und diplomatischen Reiz. Vielleicht wirkte dabei auch der irenische Geist der Helmstädter Universität auf ihn ein, wenigstens benützte er den Einfluss, welchen er auf die Universität hatte, dazu, Lehrer anzustellen, die Calixt's Geist fortpflanzten, und ihn selbst in seinen Unionsplanen unter-

stützen konnten. Diese gingen hauptsächlich dahin, durch mildere Erklärungen die streitigen Artikel nach Zahl und Gewicht zu mindern und den Unterschied nicht sowohl in der Lehre, als vielmehr im Cultus und in der Verfassung zu suchen; die Protestanten sollten sich dem Papstthum zwar nicht als einer nothwendigen und göttlichen, aber doch als einer menschlichen und nützlichen Anstalt unterwerfen, die tridentinischen Schlüsse solange aufgehoben sein, die protestantischen Gebräuche beim Gottesdienst solange noch beibehalten werden, bis eine allgemeine Kirchenversammlung alles vollends in's Reine gebracht haben würde. Die Protestanten hätten dabei nur verlieren können, aber das Ganze war ein eitles Unternehmen, welchem der damals häufige Uebertritt fürstlicher Personen zur katholischen Kirche und das milde Urtheil, das der Helmstädter Theologe Fabricius über einen solchen Schritt fällte, nicht gerade zur Empfehlung dienten. Leibniz selbst zog sich den erst neuerlich wiederholten, obgleich ungegründeten, Verdacht zu, dass er ein heimlicher Anhänger der katholischen Kirche gewesen sei [1].

Von einer andern Seite schienen solche Unionsversuche begünstigt zu werden, als sich Kurfürst Friedrich III. von Brandenburg als Herzog von Preussen zum König erklärte. Um die bischöfliche Krönung und Salbung zu erhalten, wurden die beiden Hofprediger Bernh. von Sanden und Benj. von Bär, oder Ursinus, zu Bischöfen geweiht. Während nun Leibniz und die Helmstädter Theologen mit dem Bischof Ursinus, dem Prof. Strimesius zu Frankfurt a. d. O. und mit Jablonsky, der ebendaselbst Prof. und Prediger und zugleich Bischof der böhmischen Brüder in Grosspolen und Preussen war, über die Vereinigung der beiden evangelischen Kirchen unterhandelten, wurden von Leibniz und Ursinus mit englischen Geistlichen, namentlich dem Erzbischof von York, Joh. Sharp, auch darüber Briefe gewechselt, ob und wie die englische Liturgie in der brandenburgischen reformirten und in der hannöverischen lutherischen Kirche eingeführt werden könne. Die Einführung der bischöflichen Würde in Preussen sollte die Einleitung sein, um die

1) S. v. G. E. Schulze, über die Entdeckung, dass Leibniz ein Katholik gewesen sei. Gött. 1827. Leibnizens System der Theologie, übersetzt von A. Räss und N. Weiss, Mainz 1820, recensirt von Paulus, Heidelb. Jahrb. 1827. October. S. 945 f.

den evangelischen Kirchen einander näher zu bringen. Der
nig Friedrich I. wünschte die Union sehr, auch die Genfer Geist-
ıkeit hatte sich mit günstigen Anträgen an den König gewandt,
r die Lutheraner waren nicht sehr dafür, und die Sache hatte
so weniger Erfolg, da Friedrich Wilhelm I., der im Jahr 1713
Friedrich I. folgte, keinen Sinn dafür hatte.

Wie man übrigens bei diesem Unionsversuch davon ausge-
ıgen war, dass die reformirte Kirche in Brandenburg sich der
glischen durch Einführung der bischöflichen Würde genähert
be, so sah man bald darauf auf einer andern Seite die Episcopal-
fassung der englischen Kirche als den Weg an, auf welchem
h am leichtesten eine Vereinigung der protestantischen und ka-
lischen Kirche erreichen lasse. Ohne Zweifel lag diess schon
den Vermittlungsplanen Leibnizens, als er mit den englischen
istlichen unterhandelte. Zur Sprache gebracht aber wurde es
t von den Appellanten in Frankreich, die bei der Gefahr, dass
Band, das sie noch mit der römischen Kirche zusammenhielt,
lends ganz zerreissen möchte, um so mehr ein anderes anknü-
n zu können wünschten, und in dieser Absicht ihre Aufmerk-
ıkeit auf die englische Kirche richteten, die ungeachtet ihres
testantischen Lehrbegriffs doch durch ihre bischöfliche Verfas-
ıg und Priesterweihe in so naher Verwandtschaft mit der katho-
chen zu stehen schien. Allein der Antrag, der desswegen im
ır 1717 unter Mitwirkung einiger Mitglieder der Sorbonne,
nentlich du Pin's und Girardin's, dem Erzbischof von Canterbury,
lhelm Wake, gemacht wurde, war so beschaffen, dass derselbe
ne Lust hatte, weiter in denselben einzugehen, und die Appel-
ten, die sich dadurch ein Verdienst erwerben zu können hofften,
gen nichts als neue Jesuiten-Verketzerungen davon. Dubois
erdrückte jetzt gewaltsam jede neue Unterhandlung mit der
glischen Kirche.

So wenig solche Versuche dem Ziele näher führten, so viel-
h angeregt war doch damals das Interesse für diese Angelegen-
t. Es waren zunächst zwei Tübinger Theologen, die mit neuen
rschlägen auftraten, Johann Christian Klemm, Prof. der Theo-
ie, und Christoph Matthäus Pfaff, Kanzler der hiesigen Univer-
it. Der erstere gab im Jahr 1719, ohne sich zu nennen, die
ırift heraus: „Die nöthige Glaubenseinigkeit der protestantischen

Kirche, auch nach den selbst beliebten Principien der sogenannten lutherischen und orthodoxen Lehren", welche die Aufmerksamkeit der Abgeordneten der evangelischen Reichsstände zu Regensburg auf sich zog, und Anlass gab, dass sie sich daselbst mit dieser Sache beschäftigten. Sie stellten fünfzehn Punkte als Grundlage der Vereinigung auf, wie insbesondere die Voraussetzung, dass beide Theile der Evangelischen alle Wahrheiten haben, die zur Seligkeit zu wissen nothwendig sind und zu dem wahren christlichen Glauben erfordert werden; beide Theile sollen sich als Brüder und als Glieder Einer Kirche betrachten, alle Streitigkeiten von den Kanzeln verbannt und nur den Universitäten überlassen, aber auch von diesen ohne Bitterkeit behandelt werden. Pfaff betrieb diese Angelegenheit sehr eifrig, und schrieb zur Empfehlung derselben im Jahr 1720 sein *Alloquium irenicum ad Protestantes* und nachher einige andere Schriften, während in demselben Jahr der Genfer Theologe Turretin mit einer *Nubes testium pro moderato et pacifico de rebus theologicis judicio* und einer Abhandlung *de articulis fundamentalibus* entgegenkam. Allein nicht blos ungestüme Eiferer, wie der Prediger Neumeister zu Hamburg, welchen die Obrigkeit zur Ruhe verweisen musste, sondern auch Männer wie Ernst Sal. Cyprian, Consistorialrath zu Gotha, erklärten sich dagegen. Der Unterschied der Lehre zwischen beiden protestantischen Parteien schien ihnen ein funtamentaler zu sein. Selbst milder und freier denkende Theologen, wie Weismann und Mosheim, hatten doch manche Bedenklichkeiten. Dem letztern schien die Dordrechter Synode das grösste Hinderniss. Die Abgeordneten der evangelischen Reichsstände zu Regensburg brachten zwar im Februar 1722 einen Entwurf zu Stande, nach welchem die Vereinigung beider Religionsparteien, die ja in öffentlichen Schriften augsburgische Confessions-Verwandte genannt würden, als wohl ausführbar erschien. Aber es waren nicht alle einverstanden, und das Oberconsistorium zu Dresden insbesondere fand in dem Bedenken, das es auf höhern Befehl ausstellte, gar zu viel Bedenkliches, wesswegen man die Sache auf sich beruhen liess. Sie ruhte nun auch seitdem lange Zeit, man hatte die Erfahrung gemacht, dass das Zeitalter noch nicht für sie reif sei. Aber obgleich öffentlich wenig oder nichts mehr dafür geschah, so geschah desto mehr in der Stille, man näherte sich der Denkart nach, die

terscheidungslehren verloren allmälig ihre Schärfe und abstos-
ide Härte, und man kam so auf beiden Seiten von selbst zu dem
her mit erfolglosem Eifer erstrebten Ziel.

Doch gilt diess nur von dem Verhältniss der beiden evangeli-
ien Kirchen; das Verhältniss der protestantischen Kirche zur
holischen ist der Natur nach ein ganz anderes. Diess sah man
itlich, als Unionsvorschläge in dem einen und in dem andern
ne in der neueren Zeit auf's neue zur Sprache gebracht wurden.
:hdem in Frankreich der Katholicismus wiederhergestellt war,
poleon selbst die Krone des neuen Kaiserthums aus der Hand des
istes empfangen hatte, schien es manchen Freunden des Katho-
smus eine leichte Sache für den allgewaltigen Herrscher, auch
Protestanten und Katholiken unter Einem Haupte zu vereinigen.
rade zu der Zeit, da Pius VII. zu Paris erwartet wurde, erliess
Bischof von Besançon, Lecoz, ein Schreiben an drei reformirte
diger, in welchem er den Wunsch aussprach, der Tag der Kaiser-
inung möchte auch durch Bekanntmachung der Union der refor-
ten mit der katholischen Kirche verherrlicht werden. Ihm und
dern schien diess die schönste Gelegenheit, die Reformirten in
i Schooss der katholischen Kirche zurückzubringen. Ein An-
er, der Rechtsgelehrte Beaufort, meinte, der Fürst als Ober-
ipt der Kirche dürfe nur befehlen, wie es Protestanten und Katho-
en mit der Ausübung ihres Gottesdienstes halten sollen, so sei
ndamit die Union zu Stande gebracht. Auch in Deutschland
egte diess Aufsehen, und protestantische Theologen, wie Gabler
)urnal Bd. III. S. 637 und IV. S. 17) und Planck (Worte des
edens, 1809), sahen sich dadurch veranlasst, auf den wesentli-
n Unterschied der protestantischen und katholischen Lehre auf-
rksam zu machen, sowie darauf, wie leicht Unionsversuche auf
herrschende duldsame Gesinnung beider Parteien einen nach-
iligen Einfluss haben könnten. Napoleon selbst dachte wohl nie
eine Union, er wollte nur Religionsfreiheit. Seitdem hat man
h immer mehr von der Unmöglichkeit einer Vereinigung der ka-
lischen und protestantischen Kirche überzeugt, und die Unions-
suche blos auf die beiden getrennten protestantischen Kirchen
schränkt, bei welchen nichts Wesentliches im Wege zu stehen
iien. Von mehreren Seiten erhoben sich seit dem Anfange des
genwärtigen Jahrhunderts Stimmen dafür, und im Badischen

namentlich, wo der geheime Rath Brauer im Jahr 1803 Gedanken über einen Kirchenverein beider protestantischen Religionsparteien herausgab, wurde schon damals thätig auf eine wirkliche Union zwischen den Lutheranern und Reformirten hingearbeitet. Was ihr noch entgegenstand, war ausser dem Ansehen der Bekenntnissschriften beider Theile hauptsächlich die Ungleichheit des Kirchenguts, die für den einen Theil die Nothwendigkeit zur Folge hatte, von seinem Besitze etwas aufzuopfern. Die Feier des Reformationsfestes im J. 1817 gab den Hoffnungen und Versuchen einer Union einen neuen Schwung [1].

Es ist erfreulich, Trennungen verschwinden und Parteien aufhören zu sehen, von welchen früher die eine die andere kaum als eine christliche anerkennen wollte, aber ebenso gerne blickt man auf Bestrebungen und Angelegenheiten der christlichen Kirche, die ungeachtet der fortbestehenden Trennung für alle christlichen Religionsparteien ein gemeinsames Interesse haben, und den Beweis geben, dass alle, wenn auch auf ihre Weise, doch die Eine Sache des Christenthums zu befördern suchen.

Fünfter Abschnitt.

Die Geschichte der Ausbreitung des Christenthums im 18. und am Anfang des 19. Jahrhunderts.

Wir müssen, da nun auch die protestantische Kirche thätigen Antheil daran nahm, die Bemühungen und Leistungen beider Religionsparteien unterscheiden. Zwar hatten beide im Allgemeinen denselben Zweck, wirkten aber niemals zusammen, indem eine jede, wie natürlich, das Christenthum nur in ihrer Form verbreiten wollte.

1. Die Missionen der katholischen Kirche.

Eine der bedeutendsten Missionen war die chinesische. Sie war am Ende der vorigen Periode in einem blühenderen Zustande als jemals, nur liess die Erneuerung der Missionshändel eine Störung befürchten. Im J. 1684 schickte Innocenz XI. einige Mitglieder der in Frankreich seit einiger Zeit bestehenden Gesellschaft

1) Fortsetzung Bd. V. S. 163 ff.

Priester der Mission oder der sogen. Lazaristen nach China,
als Haupt derselben den Doctor der Sorbonne, Charles Maigrot,
chen er zu seinem apostolischen Vikar in der Provinz Fokien
annte. In dieser Eigenschaft sprach Maigrot, den Dominikanern
en die Jesuiten beistimmend, im J. 1693 seine förmliche Miss-
igung darüber aus, dass die von den Jesuiten bekehrten Christen
h immer verschiedene Gebräuche der Landesreligion beibe-
ten, dass sie ihren Vorfahren, besonders dem weisen Confucius,
nste, Feste, Opfer, Altäre weihen, und das höchste Wesen
n und Changti benennen, welche Namen doch nur Himmel und
ser bedeuten. Der Streit wurde nach Rom gebracht. Innocenz XI.
g einigen Mitgliedern der Inquisition die Untersuchung auf; ehe
se beendigt war, schickte Clemens XI. im J. 1701 den Titular-
riarchen von Antiochien Thom. von Tournon zur Herstellung
Friedens als päpstlichen Vikar nach Ostindien und China. Er
bot schon zu Pondichery im J. 1703, wo ähnliche Klagen ent-
nden waren, die Beibehaltung der malabarischen Gebräuche, und
hdem indess im J. 1704 die Inquisition in Rom gegen die Jesuiten
schieden hatte, im J. 1705 zu Peking die chinesischen mit
enge, wurde aber dafür mit lebenslänglichem Gefängniss zu
cao bestraft. Der Papst bestand auf der gegebenen Verordnung,
l schärfte sie im J. 1715 durch die Bulle *Ex illa die* aufs neue
, wovon aber die Folge nur war, dass der Ueberbringer der
le in China gefangen gesetzt und mit Schimpf zurückgeschickt
rde. Die Jesuiten verachteten das päpstliche Ansehen, und der
ser von China meinte, ein Papst, welchem ja nicht einmal die
länder gehorchen, habe ihm um so weniger etwas zu befehlen.
ch der neue Legate Mezzabarba, der im J. 1720 nach China
n, musste bald wieder zurückkehren, nachdem ihm die Jesuiten
or mehrere Vergünstigungen und Milderungen der päpstlichen
le abgenöthigt hatten. Die Regierung des neuen Kaisers, der
J. 1722 auf Chamchi folgte, war dem Christenthum nicht günstig.
nahm Klagen gegen das Christenthum an, verwies sämmtliche
sionare nach Peking und Canton, und entriss den Christen mehr
300 Kirchen. Der Kaiser Kienlong, der seit dem J. 1735 re-
rte, stellte zwar die Freiheit des Christenthums wieder her,
r auf die Bulle *Ex quo singulari*, in welcher Benedict XIV. im
.742, bewogen besonders auch durch die Klagen des damals

aus dem Orient zurückgekommenen Kapuziners Norbert gegen die Jesuiten, alle dem Legaten Mezzabarba abgedrungenen Bewilligungen zurücknahm und die Bulle Clemens XI. aufs neue einschärfte, folgte im J. 1742 eine heftige Christenverfolgung. Fünf Dominikaner, drei Jesuiten wurden hingerichtet, Christen misshandelt, Kirchen zerstört, Geistliche vertrieben; erst im J. 1753 kehrte Ruhe und Sicherheit zurück, wie es scheint auf die Verwendung des Königs von Portugal, nachdem die Zahl der Christen von mehreren Hunderttausenden auf siebenzig tausend herabgekommen war. Ihre Zahl nahm zwar, sobald der Kaiser seinen Befehl gegen das Christenthum wieder aufgehoben hatte, schnell wieder zu, aber einen neuen wiederholten Stoss erhielt die Mission in China, ausser einer Christenverfolgung von 1783—85, sowohl durch die Aufhebung des Jesuiten-Ordens, als auch durch die französische Revolution, da der Nationalconvent die Güter des Missions-Seminars in Paris einzog. Weitere Nachrichten über die Schicksale des Christenthums in China erhielt man durch Krusensterns Reise um die Welt in den Jahren 1803—6 (beschrieben von Krusenstern, Berlin 1812, Th. II. Abth. II. S. 149—157) und durch die Russische Gesandtschaft nach China im J. 1805, deren Geschichte zu Petersburg im J. 1809 erschien. Nach diesen Berichten brach, da der Kaiser schon längst mit dem Bestreben, seine tartarischen Unterthanen zu bekehren, unzufrieden war, im J. 1805 eine Christenverfolgung aus folgender Veranlassung aus. Zwei Missionare kamen wegen ihres kirchlichen Gebiets in Streit; sie wandten sich nach Rom und legten den Aktenstücken eine Charte von China bei. Der damit abgeschickte Jesuite wurde angehalten, seine Papiere nach Peking geschickt, wo die Charte Aufsehen und den Verdacht einer Verschwörung erregte. Es erschien eine kaiserliche Verordnung, in welcher das Christenthum sehr nachtheilig beurtheilt und als eine widersinnige, der indischen ähnliche Lehre dargestellt wurde. Alle Chinesen, die das Christenthum angenommen, werden zur Besserung ermahnt. Staatsdiener, die dem Christenthum anhängen, sollen ihr Amt verlieren und dem Gericht überliefert, alle Mandschuren und Sinesen unter die Soldaten gesteckt und in die Tartarei geschickt werden. Die Missionäre wurden wie Gefangene gehalten, standhafte Christen gemartert, mehr als 2000 aus den vornehmsten Familien verbannt, ausser vier Kirchen,

bei welchen die Jesuiten wohnten, alle übrigen aufgehoben. Doch wurde auch so das Christenthum nicht ganz unterdrückt, und die Verfolgung scheint mehr nur die Vornehmen als das Volk getroffen zu haben [1]).

In Ostindien waren viele katholische Missionen, namentlich zu Goa, Madura, Karnate, Tanschaur, Trankebar, Madras, Kudelur, Pondichery, Tunkin, Cochinchina. Aber auch hier entstanden Streitigkeiten wegen der Zulassung der sogen. malabarischen Gebräuche zwischen den Kapuzinern und Jesuiten. Die erstern schickten desswegen im J. 1740 den P. Norbert nach Rom, der auf Benedicts XIV. Aufforderung hierüber Memoiren herausgab, die ihm den tödtlichsten Hass der Jesuiten zuzogen. Benedicts Bulle vom J. 1744 *Omnium sollicitudinum* ist in Hinsicht der malabarischen Gebräuche, was die Bulle *Ex quo singulari* für die chinesischen. Das wichtigste, was man in neuerer Zeit über die katholischen Missionen in diesen Ländern erfahren hat, verdankt man dem französischen Missionar de la Bissachère, der 18 Jahre lang in Tunkin und den angrenzenden Ländern lebte, und nach seiner Rückkehr nach Europa ein Werk über den gegenwärtigen Zustand von Tunkin, Cochinchina u. s. w. im J. 1812 zu Paris herausgab. Der Verfasser desselben sagt: das Christenthum hatte in Tunkin dasselbe Schicksal, wie in andern asiatischen Staaten. Eingeführt durch Hülfe des Handels (durch die Portugiesen), gewann es Ansehen durch die Verbreitung von Künsten und Wissenschaften. Dann verdächtig geworden durch die Unbesonnenheit einiger Missionäre und gefürchtet durch die Verbindung religiöser Zwecke mit politischen, wurde es verboten. Während des ganzen 18. Jahrhunderts war die Ausübung der christlichen Religion in Tunkin durch die Gesetze verboten, öfters indessen geduldet, aber wiederholt mit Grausamkeit verfolgt. Viele Missionäre kamen martervoll um. Die Hauptepochen der Verfolgung sind die Jahre 1712, 1722, 1773. Ebenso abwechselnd waren die Schicksale des Christenthums in Cochinchina. Ungeachtet der Hindernisse, die sich der Verbreitung des Christenthums entgegenstellten, gab es im Laufe des 18. Jahrhunderts Zeiten, wo man in Tunkin gegen

1) Vgl. Stäudlin's Archiv für K.G. Bd. I. S. 217. Vater, Anbau der neuesten K.G. Th. II. S. 125.

zwei bis dreimal hunderttausend Christen zählte; zu Anfang des 19. Jahrhunderts schätzte man die Zahl der Christen auf dreimalhundert und zwanzigtausend, und in Cochinchina auf sechzigtausend [1].

Nach Tibet schickte zuerst Clemens XI. im J. 1712 zwölf Capuziner, die wegen der Verwandtschaft der Landesreligion mit dem Christenthum guten Eingang gefunden haben sollen; im J. 1744 folgten ihnen zwölf andere.

In Afrika haben Kapuziner an der westlichen Küste sich da und dort festzusetzen gesucht, aber ohne Erfolg. In Amerika war die bei weitem wichtigste Mission die jesuitische Colonie in Paraguay, von deren Verfassung und Schicksalen schon die Rede war [2].

Die unglücklichen Schicksale, welche das Papstthum in der napoleonischen Zeit erfuhr, haben auch die katholischen Missionsanstalten ausser Thätigkeit gesetzt. Erst später lebte das *Collegium de propaganda fide* wieder auf, und es wurden wieder Missionszöglinge in demselben gebildet. Auch in Frankreich gab es seit Ludwigs XVIII. Regierung wieder mehrere Missionsinstitute zur Bildung von Missionszöglingen, das Seminar für auswärtige Mission, das Seminar des h. Geistes, die Congregation der Priester der Missionen.

2. Die Missionen der Protestanten.

In den Bemühungen und Verdiensten um die Ausbreitung des Christenthums blieben bis zum Anfange des 18. Jahrhunderts und noch im Laufe desselben die Protestanten weit hinter den Katholiken zurück. Die Protestanten hatten noch zuviel unter sich selbst zu thun, um ihren Lehrbegriff zu vertheidigen und festzuhalten, und ihre kirchlichen Verhältnisse gehörig zu ordnen, es fanden überhaupt unter ihnen immer noch mehrere eine freiere Thätigkeit hemmende Ursachen statt. Nun aber änderten sich im Laufe des 18. Jahrhunderts und gegen das Ende desselben die Verhältnisse plötzlich. Während das katholische Missionswesen mehr und mehr abnahm, erwachte unter den Protestanten verschiedener Parteien

1) Vgl. Stäudlin, Archiv für K.G. I. S. 210.

2) S. d. Nachrichten über Paraguay in der evang. K.Zeitung, Jan. 1828. S. 55.

und Länder der regeste Eifer für Missionen, die nun in einem andern Geiste betrieben, als in der katholischen Kirche, auch andere Früchte versprachen, und einen neuen Beweis dafür geben, dass das eigentlich geistige Lebensprincip, eine lebendige in steter Entwicklung begriffene Thätigkeit nur in der protestantischen Kirche sich äussert, während die katholische sich auch hierin mehr und mehr als die abgestorbene, in Unthätigkeit übergehende Seite der christlichen Kirche zeigt. Eine sehr grosse Beförderung des protestantischen Missionswesens war allerdings diess, dass gerade derjenige Staat, der durch Schiffahrt, Handel und Kolonieen über alle andern weit hervorragt, ein protestantischer ist, während früher auch hierin die Verhältnisse andere waren.

Das Verdienst jedoch, das protestantische Missionswesen zuerst emporgebracht zu haben, gebührt Dänemark in Verbindung mit einem deutschen Institut. Die Dänen besassen seit dem J. 1620 in Ostindien auf der Küste von Koromandel in dem Königreiche Tanschaur die Stadt Trankebar. Der König Friedrich IV. von Dänemark beschloss daselbst eine Mission zu errichten, und wandte sich desswegen nach Halle an Aug. Herm. Franke. Dieser sandte ihm Heinrich Plütschau und Barthol. Ziegenbalg als erste Missionsprediger zu, die sich im J. 1706 zu Kopenhagen nach Trankebar einschifften, und daselbst die erste evangelische Gemeinde gründeten. Vorzüglich thätig war Ziegenbalg, der auch schon im J. 1711 die tamulische Uebersetzung des N. T. beendigte, und in Trankebar eine tamulische und portugiesische Druckerei errichtete. Die Zahl der Christen nahm zwar nicht so schnell zu, wie bei den Jesuitenbekehrungen, aber die Bekehrten waren besser unterrichtet und es wurde ein um so zuverlässigerer Grund gelegt. Beinahe hätte sich auch hier ein Streit über die Bekehrungsmethode entsponnen, der sich auf den damaligen Gegensatz der Wittenberger Orthodoxie und des Haller Pietismus bezog. Die Haller Missionare begannen unmittelbar mit dem einfachen Vortrag der christlichen Lehren, ein Missionar der orthodoxen Partei aber, der im J. 1708 kam, wollte die Braminen durch philosophische Unterredungen über ihre Religion oder durch Dialektik und Polemik, wie es die orthodoxe Partei gewohnt war, zum Christenthum führen. Doch kam die Differenz nicht weiter, und die Mission hatte auch nach Ziegenbalg's Tode einen glücklichen Fortgang. Seit dem J. 1733

pflegte man geborne Malabaren zu Missionarien zu nehmen, die auf dem Lande umherreisten und ihre Landsleute im Christenthum unterrichteten, während die europäischen Missionare von Trankebar aus, als Vorsteher der dortigen Gemeinde, das Ganze leiteten. Die Mission erweiterte sich in der Folge immer mehr. In den unter englischer Herrschaft stehenden Städten Madras, Cudelur, Calcutta in Bengalen und zu Tritschinopoli im Königreich Madurei stifteten dänische Missionare Missionen, die von der englischen Gesellschaft zur Fortpflanzung der Erkenntniss Christi sehr unterstützt wurden. In der zuletzt genannten Stadt zeichnete sich besonders der Missionar Christian Friedrich Schwarz aus, der durch seinen Vertrauen erweckenden Charakter auch bei dem Könige von Tanschaur grossen Einfluss gewann [1].

Die dänische Missionsanstalt zu Trankebar hat sich nebst den aus ihr entstandenen englischen Missionen zu Madras, Cudelur, Calcutta, Tritschinopoli bis auf die neueste Zeit erhalten, unter der Leitung und Unterstützung des dänischen Missionscollegiums, das vom Könige Friedrich im J. 1714 errichtet, aus geistlichen und weltlichen Räthen unter dem Vorsitz eines geheimen Rathes besteht, und der königl. brittischen Gesellschaft zur Beförderung christlicher Erkenntniss Gottes zu London. Die Missionare waren immer meistens Deutsche, die der dänischen und englischen Gesellschaft von den Vorstehern des Halle'schen Waisenhauses vorgeschlagen wurden, das seit seinem verdienstvollen Stifter Franke immer in Verbindung mit dem Missionsinstitute blieb. Die Missionarien schickten jährlich ihre Missions-Tagebücher ein, die seit dem J. 1708 zu Halle von Franke und seinem Sohne unter dem Titel: „Bericht der königl. dänischen Missionarien in Ostindien" in einer Reihe von Quartbänden bis zum J. 1772, hierauf von Joh. Georg Knapp und Freilingshausen unter dem Titel: „Neuere Geschichte

1) Man vgl. über diesen sehr achtungswürdigen Missionar, der beinahe ein halbes Jahrhundert für die christliche Kirche in Indien mit ununterbrochenem Eifer thätig war, das Basler Magazin für die neueste Gesch. der Missions- und Bibelgesellsch. Bd. I. S. 481 und überhaupt über diese Missionen Jahrg. X, 4tes H. S. 580, wo mit Recht bemerkt wird, dass die Wirksamkeit einiger deutschen Missionarien von Ziegenbalg bis auf Schwarz auf den weiten Ufern der Küste Koromandel in Asien unstreitig zu den schönsten Partieen der evangelischen Missionsgeschichte des 18. Jahrhunderts gehört.

der evangelischen Missionsanstalten zu Bekehrung der Heiden", und bis auf unsere Zeit von Georg Christian Knapp herausgegeben wurden.

In Dänemark war überhaupt im Anfange des 18. Jahrhunderts ein rühmlicher Eifer für die Ausbreitung des Christenthums, und besonders stellte sich hier dem Blicke der noch unchristliche Norden dar. Im J. 1708 machte auf den norwegischen Prediger Hans Egede die ihm zufällig in die Hände gekommene Nachricht, dass in Grönland einst das Christenthum herrlich geblüht und jetzt wohl alle Spur desselben verschwunden sei, einen tiefen Eindruck, und er beschäftigte sich seitdem mit dem Gedanken, das längst vergessene Land wieder aufzusuchen und seinen heidnischen Bewohnern auf's neue das Evangelium zu verkündigen, bis es ihm endlich im J. 1721 gelang, sich nach Grönland einzuschiffen und daselbst zu landen. Er fand hier wirklich alles, auch die Natur ganz verändert, und er hatte viele Mühe, eine neue christliche Colonie zu gründen, zu deren Befestigung besonders das auf seinen Vorschlag zu Kopenhagen errichtete, noch jetzt bestehende Seminar zur Bildung grönländischer Missionare und Katecheten diente. Hans Egede wurde Vorsteher desselben und ertheilte Unterricht in der grönländischen Sprache. Der Nachfolger Joh. Egede's, der im J. 1736 nach Kopenhagen zurückkehrte, war in Grönland sein Sohn Paul. Schon Joh. Egede wurde durch einige Herrnhuter unterstützt, die im J. 1733 nach Grönland kamen, Christian David, und die beiden Brüder Matthäus und Christian Stach. Nach dem Basler Magazin (X. Jahrg. 1825, S. 596) sollen es eigentlich erst diese gewesen sein, die mit einem sichtbarern Erfolg an der Bekehrung der Grönländer arbeiteten. Sie gründeten bald nach ihrer Ankunft eine kleine Niederlassung, die durch bekehrte Grönländer fortgehenden Zuwachs erhielt, und nach 20 Jahren ein schönes Dorf wurde, Neu-Herrnhut genannt. Dazu kam seit 1758 im südlichen Theile des Landes eine zweite Niederlassung mit dem Namen Lichtenfels. Gegenwärtig sind in Grönland 4 Missionen, ausser Neu-Herrnhut und Lichtenfels auch Lichtenau und Friedrichsthal, und es ist jetzt durch die Bemühungen der Mission der Brüdergemeinde beinahe die ganze Westküste von Grönland mit christlichen Bewohnern erfüllt.

Schon von Dänemark aus wurde auch für die Bekehrung des

zum dänischen Reiche gehörenden Theils von Lappland Sorge getragen. Friedrich IV. beauftragte auch damit das im J. 1714 von ihm errichtete Missionscollegium. Unterstützt von der Regierung gründete der norwegische Prediger Thomas von Westen eine Mission in Lappland, und zu Drontheim eine Pflanzschule für Missionarien und Schullehrer. In dem grössern schwedischen Theile von Lappland bemühten sich die Könige von Schweden seit Gustav Wasa, Carl IX., Gustav Adolf, Christina, das Heidenthum zu verdrängen. Sie hielten die Einwohner zur Taufe an, errichteten Kirchen und Schulen, theilten Religionsbücher in lappländischer Sprache aus. Auch Zwang wurde angewandt. Friedrich I. befahl im J. 1723, dass jeder Lappe sich jährlich durch einen von seinem Pfarrer ausgestellten Schein ausweisen müsse, dass er dem Gottesdienst beigewohnt und das h. Abendmahl empfangen habe, wer diess unterlasse, solle verhaftet und zur öffentlichen Arbeit angehalten werden. Diese Maassregel that ihre Wirkung, noch mehr aber wirkte der Beschluss des Reichstags im J. 1738, dass die Bibel in's Lappländische übersetzt und eine besondere Mission zur Ausbreitung des Christenthums errichtet werden solle.

Kein Land verdient jedoch wegen seiner eifrigen und ausgedehnten Thätigkeit für die Ausbreitung des Christenthums und seiner zahlreichen Vereine für diesen Zweck die Aufmerksamkeit mehr auf sich zu ziehen, als England, das in der That auch hierin, wie in so vielen andern Unternehmungen, seinen grossartigen Sinn beurkundet. Die dem englischen Volke eigene tiefere Religiosität hat sich hier auf's glücklichste vereinigt mit den grossen Hülfsmitteln, die der durch Handel und Schiffahrt blühende Zustand desselben darbietet, und so gross sonst in diesem Lande die Trennung in Sekten und Parteien ist, so scheinen sie gerade hierin einen willkommenen Vereinigungspunkt gefunden zu haben. Den besten Begriff hievon gibt eine kurze Uebersicht der schon zu Ende der vorigen und dann besonders im Laufe der neuesten Periode in England und Schottland für diesen Zweck gegründeten Gesellschaften und Anstalten.

1. Die älteste englische Missionsgesellschaft ist die schon in der vorigen Periode genannte, im J. 1647 vom Parlament bestätigte Gesellschaft zur Ausbreitung des Evangeliums in fremden Ländern. 2. Die im J. 1698 gestiftete Gesellschaft zur Beförderung christ-

licher Erkenntniss, an welcher der Adel und die Bischöfe in England Theil nahmen. Sie wollte hauptsächlich in England selbst Religiosität befördern, ist aber dieselbe Gesellschaft, welche, wie schon bemerkt worden ist, die dänisch-hallische Mission unterstützte. Noch jetzt verwendet die Gesellschaft auf die Missionen in Indien 1000—2000 Pf. Sterling. 3. Die Gesellschaft zur Bekehrung und religiösen Belehrung der Neger auf den brittisch-westindischen Inseln; sie ist minder bedeutend. 4. Die schottländische Gesellschaft zur Ausbreitung christlicher Erkenntniss. Sie ist auch schon in der vorigen Periode genannt. Von Georg I. im J. 1738 erweitert besteht sie noch, und hat in der neueren Zeit mehrere Missionarien auch nach Nordamerika unter die dortigen Indianer geschickt. 5. Die Gesellschaft der mährischen Brüderunität zur Beförderung des Evangeliums, zu London errichtet im J. 1741, wirkte in Verbindung mit der Hauptgesellschaft in Deutschland. 6. Die Gesellschaft der arminianischen Methodisten war unter den Negern in Amerika und auf den westindischen Inseln thätig. Ihre Missionen erstreckten sich in neuerer Zeit auch auf Ceylon, Java, das Cap der guten Hoffnung, Sierra Leone und andere Orte. 7. Die Baptisten-Gesellschaft, die im J. 1792 zusammentrat. Ihre ersten Missionare gingen nach Ostindien, mit so gutem Erfolg, dass die Gesellschaft daselbst im J. 1815 14 europäische und 28 eingeborne Missionare und 21 Missionsplätze, namentlich in Calcutta, Serampur, Agra, Patna, Balasore beim Tempel des Juggernaut, Rangoon, Ava, Java, Ceylon hatte. Auch Bramanen und vornehme Indier sind durch ihre Missionare getauft worden. Mit Hülfe gelehrter Indier haben sie die Bibel in verschiedene dortige Landessprachen, namentlich in das Sanskrit übersetzt. 8. Die im J. 1796 gestiftete Edinburger Missionsgesellschaft. Sie versuchte Missionen in Afrika, wählte aber mit weit glücklicherem Erfolge die Länder des schwarzen und caspischen Meeres zu ihrem Wirkungskreis. Ihr Hauptsitz ist das tartarische Dorf Karass in Georgien am Fusse des Kaukasus. Sie begann besonders damit, Kinder, die die Tartaren als Sklaven wegführten, loszukaufen, und hat bereits auch das N. T. in die tartarische Sprache übersetzt. Kaiser Alexander I. versicherte sie seines Schutzes und die in jenen Gegenden erfolgten politischen Veränderungen waren für die dortigen Missionsunternehmungen günstig. 9. Die im J. 1801 von

Episcopalen errichtete sogenannte Kirchen-Missionsgesellschaft. Sie ist sehr ausgebreitet, hat Hilfsgesellschaften in ganz Grossbritannien und in den auswärtigen brittischen Besitzungen in allen Welttheilen, auch ein Seminar zur Bildung von Missionaren. Sie hat Vereine und Niederlassungen in Ostindien, in Calcutta, Agra, Madras und Travancore und auf der Insel Ceylon, im westlichen Afrika, insbesondere in Sierra Leone, wo sie in Verbindung mit der Colonie arbeitet, die schon im Jahr 1787 von Granville Sharp zur Befreiung der Neger gestiftet worden ist, ferner auf Neuseeland, in der Südsee und an andern Orten. 10. Die im J. 1807 zu London entstandene Gesellschaft zur Verbreitung nützlicher Kenntnisse in Afrika hat auch die sittlich-religiöse Bildung der Bewohner jenes Welttheils zum Zweck und steht in Verbindung mit brittischen Missionsgesellschaften. In mehreren Gegenden Afrika's wurden christliche Kirchen und Schulen errichtet und schon viele Neger bekehrt. 11. Im Jahr 1808 trat unter der Leitung von Episcopalen und unter Mitwirkung vornehmer Personen in London eine Gesellschaft zur Beförderung des Christenthums unter den Juden zusammen. Sie baute in London eine bischöfliche Kapelle, um Predigten und Vorlesungen für Juden zu halten, richtete Schulen für jüdische Kinder ein, und theilte christliche Religionsschriften und hebräische Uebersetzungen des neuen Testaments aus, nicht ohne Erfolg.

Zu der grossen Zahl dieser Gesellschaften kommt dann noch 12. die wichtigste unter allen, die schon vor den drei zuletzt genannten entstandene grosse Londoner Missionsgesellschaft. Den ersten Gedanken derselben fassten Independenten in der Grafschaft Warwick im Jahr 1793, während um dieselbe Zeit der presbyterianische Prediger Bogue in Gosport im evangelischen Magazin alle evangelischen Dissenters, unter welchen die Kindertaufe eingeführt ist, aufforderte, sich zur Ausbreitung des Evangeliums unter den Heiden zu vereinigen. Es verbanden sich Prediger verschiedener Parteien und man sprach die Hoffnung aus, dass Dissenters, Methodisten, Episcopalen ohne Rücksicht auf den Unterschied der Parteien zusammenwirken werden. Nach den nöthigen Vorbereitungen wurde die erste allgemeine Versammlung der Mitglieder der Gesellschaft zu London am 21. September 1795 gehalten, in welcher die Gesellschaft ihre bestimmtere Einrichtung erhielt. Es sprach sich all-

gemein das lebhafteste religiöse Interesse für die Unternehmung aus. Schon damals schienen, als man sich über die Art und Weise der Ausführung besprach, die Inseln der Südsee den besten Erfolg zu versprechen. In der zweiten allgemeinen Versammlung des folgenden Jahrs wurde hierauf einstimmig beschlossen, dass eine Mission nach Otaheiti, den Freundschafts-Inseln, den Marquesas, den Sandwichinseln, den Pelewinseln in einem der Gesellschaft gehörigen Schiffe unter Anführung des Capitän Nelson, der sich zuvor schon dazu erboten hatte, gehen solle. Nach feierlicher Einsegnung der Missionare schiffte sich die erste Mission in die Südsee am 10. August 1796 ein und landete im März des folgenden Jahrs glücklich in Otaheiti. Der Anfang war mit vielen Schwierigkeiten verbunden. Die Missionare kamen in so grosse Gefahr, dass die meisten Otaheiti verliessen. Endlich wurden aber doch die mehrere Jahre lang fortgesetzten Bemühungen mit einem erfreulichen Erfolge belohnt. Vor ungefähr 50 Jahren (1814) wurde der König Pomare von Otaheiti, der der Religion seiner Väter mit dem grössten Eifer ergeben war, von den Britten für das Christenthum gewonnen. Die Kenntnisse, die ihm die Britten mittheilten, scheinen ihn auch für das Christenthum empfänglich gemacht zu haben, das er nun mit demselben Eifer, mit welchem er bisher der alten Religion anhieng, ergriff, und unter seinem Volke einführen wollte. Darüber brach im Jahr 1815 ein Religionskrieg aus. Die Priester und Häuptlinge empörten sich, um die alte Religion aufrecht zu erhalten. Da aber doch das Christenthum schon viele Anhänger hatte, besonders unter den Oberhäuptern der benachbarten Inseln, so siegte die Partei des Königs. Die Götzenbilder und andere Denkmale des Heidenthums wurden zerstört, die Menschenopfer abgeschafft. Seitdem haben die Bemühungen der Missionare den glücklichsten Fortgang. Auf allen Gesellschaftsinseln siegt das Christenthum immer mehr über die alte Religion. In den Jahren 1816 und 1817 waren auf Otaheiti 60 und auf der benachbarten Insel Eimeo 18 Kirchen erbaut. Auch ist schon ein Theil der Bibel in die Sprachen der Südseeinsulaner übersetzt und auf den Inseln vertheilt. Während das erste Missionsschiff der Südsee zusegelte, richtete die Missionsgesellschaft ihren Blick auch nach Afrika, wo sie im Foulahlande in der Nähe der Colonie Sierra Leone und auf dem Vorgebirge der guten Hoffnung Missionen anlegen wollte. Sie war zwar auch hier in ihren ersten

Versuchen nicht sehr glücklich, doch eröffneten sich bald, wenigstens auf dem Cap, günstige Aussichten, und es bildete sich daselbst eine südafrikanische Gesellschaft zur Beförderung des Reiches Christi, wodurch die Zahl der dortigen Missionen in neuerer Zeit sehr vermehrt wurde, besonders unter den Namaquas und Buschmännern. In Ostindien hat die Gesellschaft Missionen zu Vizagapatam, wo die Missionare mit Hilfe eines bekehrten Bramanen einen Theil des neuen Testaments in die Telingasprache übersetzt haben, zu Gaujam, Madras, Bellary, Chinsurah, Travancore, Surat, auf Java, Amboyna, Ceylon. In China hatte der Missionar Morrison das ganze neue Testament, Katechismen und andere kleinere Schriften in die Landessprache übersetzt und unter den Einwohnern verbreitet. Auch in Amerika, in Westindien und in Nordamerika hat die Gesellschaft einige Missionsplätze; in Nordamerika namentlich in Canada, Neubraunschweig, Neufoundland. Man darf mit Recht behaupten, dass noch nie in der christlichen Kirche eine solche Anstalt zur Verbreitung des Christenthums und Bekehrung der Heiden bestand, so zusammengesetzt aus Mitgliedern der verschiedensten Parteien und doch so harmonisch hingerichtet auf Einen Zweck, so reich an den grössten Hilfsmitteln, so ausgedehnt in ihrer Wirksamkeit in allen Welttheilen, so voll Eifer und Begeisterung für die grosse Sache des Christenthums. Englische Schriftsteller können nicht lebhaft genug die öffentliche Theilnahme und die Wirkungen schildern, welche die Versammlungen und Berichterstattungen der Gesellschaft und ihre Gebete für das Heil der Heiden hervorbringen. Sie hat dadurch für die Belebung des öffentlichen Sinnes für Religion und Christenthum in England ungemein viel gewirkt, und die meisten neuern religiösen Gesellschaften und Institute sind durch ihren höchst wohlthätigen Einfluss veranlasst worden. Selbst in auswärtigen Ländern belebte sie auf eine sehr anregende Weise den Missionseifer. Namentlich gilt diess von der niederländischen Missionsgesellschaft, die im folgenden Jahr 1797 gestiftet wurde.

Die Nachricht von der Londoner Missionsgesellschaft erweckte auch ausserhalb England eine lebhafte Theilnahme. In den Niederlanden machte van der Kemp, Dr. der Arzneikunde, früher ein Gegner des Christenthums, eine von der Londoner Gesellschaft erlassene Aufforderung, in's Niederdeutsche übersetzt, bekannt. Im December 1797 wurde zu Rotterdam eine zahlreiche Versammlung

gehalten, die den einmüthigen Beschluss fasste, eine Missionsgesellschaft zu errichten, die den Namen: Niederländische Missionsgesellschaft zur Fortpflanzung und Beförderung des Christenthums, besonders unter den Heiden, führen sollte. Die ersten Missionarien, die die Gesellschaft in Verbindung mit der Londoner Missionsgesellschaft ausschickte, gingen am Ende des Jahrs 1798 nach Afrika, auf das Cap, unter die Buschmänner und die Kaffern. Hier, sowie auf den den Holländern gehörigen asiatischen Inseln, war seitdem die Gesellschaft thätig.

Mit solchen Vorgängen konnte freilich Deutschland, da es die Hilfsmittel entbehrte, die England seine ausgebreitete Seeherrschaft darbot, nicht wetteifern, aber es blieb doch auch so nicht zurück. In Berlin stiftete der Prediger Jähnike schon im Anfange des 19. Jahrhunderts eine evangelische Missionsschule, aus welcher besonders die englische Kirchen-Missionsgesellschaft viele Zöglinge erhielt. Seit dem Jahr 1824 besteht in Berlin auch eine Gesellschaft zur Beförderung der evangelischen Missionen unter den Heiden, die aus dem Bedürfniss hervorging, für die vier deutschen Missionsgesellschaften zu Basel, Herrnhut, Berlin und Halle zu sammeln [1]. Im Jahr 1816 wurde der erste Anfang zur Errichtung einer Missionsschule in Basel gemacht, deren Plan anfangs nur auf die Bildung von zehen Jünglingen zu Missionaren ging, die schon im Jahr 1818 nach England und Holland abgerufen wurden: aber durch zahlreiche Hilfsvereine an verschiedenen Orten erweiterte sie sich so, dass man sich jetzt nicht mehr blos auf die Vorbereitung von Missionarien für auswärtige Missionsgesellschaften beschränkte, sondern zugleich auch eine für sich bestehende deutsche Missionsgesellschaft zu bilden suchte. Man fing damit an, 30,000 im asiatischen Russland lebenden Deutschen Prediger und Schullehrer zuzusenden, die zugleich die Bestimmung erhielten, auch unter den benachbarten Heiden und Muhammedanern Versuche zur Verbreitung des Christenthums zu machen. Später hat die Basler Gesellschaft ihre Aufmerksamkeit besonders auf die Gegenden des schwarzen und kaspischen Meeres gerichtet. Sie hat daselbst eine selbstständige Missionsstation, deren Zweck ist, von zwei Gegenden aus

1) Ueber ihren dritten Jahresbericht für das Jahr 1826 s. evang. K.Zeitung Sept. 1827. S. 156.

eine Mission in das persische Reich vorzubereiten. An mehreren Orten entstanden Missionsvereine zur Unterstützung der Missionsinstitute, wie z. B. im Jahr 1819 zu Frankfurt am Main, zu Bremen, zu Leipzig. Alle diese unterstützen hauptsächlich die Basler Gesellschaft. Der Leipziger Verein, der besonders auch auf eine freiere und höhere Bildung der Missionare sieht, lässt auch auf eigene Kosten Jünglinge nach Paris und London zur Erlernung der dem Missionar nöthigen Sprachkenntnisse reisen. Von der Missionsgesellschaft in Halle und der der evangelischen Brüdergemeinde war schon früher die Rede. Die letztere hatte im Jahre 1825 33 Missionsplätze [1]).

Auch nach Amerika erstreckte sich der in Europa, besonders in England erwachte Missionseifer. Im Jahre 1810 entstand 1. zu Boston die amerikanische Missionsvereinigung für das heidnische Ausland, die ihre Missionare in das westliche Asien, nach der Insel Ceylon, nach Syrien und Palästina und nach den Sandwichinseln aussandte. 2. im Jahr 1814 die amerikanische Baptisten-Missionsgesellschaft für die östlichen Länder Asiens jenseits des Ganges. 3. zu Neu-York im Jahr 1817 die vereinigte Missionsgesellschaft, hauptsächlich für die verschiedenen Stämme Nordamerika's. 4. die amerikanische Methodisten-Missionsgesellschaft gleichfalls für die Indianer Amerika's seit 1819. 5. im Jahr 1820 ein Missionsverein aus der protestantischen Episcopalkirche Nordamerika's für die Indianer und Negersklaven der vereinigten Freistaaten.

So ausgebreitet und so lebendig ist die von der protestantischen Kirche in allen ihr angehörenden Ländern ausgehende Missionsthätigkeit, und so wenig können jetzt noch die Bemühungen der katholischen Kirche damit verglichen werden. Aber auch in der protestantischen Kirche selbst sind es, man denke z. B. nur an die Herrnhuter, vorzüglich die kleineren Religionsparteien, die den grössten Eifer gezeigt haben. Je mehr sich das religiöse Leben in dem Mittelpunkte eines kleineren Vereins erwärmt, mit desto stärkerem Triebe und kräftigerem Erfolge kann es auch nach aussen

[illegible]

[illegible]hen aus der grossen Zahl der Missionsvereine und Institute

---

[illegible]resbericht des evangel. Miss.-Vereins in Leipzig

und ihrer fortgehenden regen Thätigkeit lässt sich ein Begriff davon machen, in welchem grossen Umfange das Christenthum seine Herrschaft von Tag zu Tag immer weiter ausdehnt. Werfen wir noch einen kurzen Ueberblick auf die im Uebergange zum Christenthum mehr oder minder begriffene nichtchristliche Welt, so stellt sich uns im Allgemeinen folgendes Bild dar:

1. Gehen wir von Osten aus, so erscheint uns Asien immer noch als derjenige Welttheil, welcher, obgleich die ursprüngliche Heimath des Christenthums, doch bis auf die neueste Zeit demselben am meisten fremd geblieben ist, wovon der Grund darin liegt, dass das Christenthum in Asien nicht, wie anderswo, mit dem rohen Heidenthum zu kämpfen hat, sondern mit Religionssystemen, die auf den ganzen Culturzustand grosser von alter Zeit her berühmter Völker gestützt sind. Am meisten war bisher das weit ausgedehnte, in alten Formen erstarrte China den evangelischen Missionarien verschlossen. Nur an dem äussersten Rande des grossen Reichs konnte bis jetzt eine evangelische Missionsstation errichtet werden, zu Canton, von wo aus, wie schon bemerkt wurde, ein englischer Missionar an der Verbreitung der Bibel arbeitet. Die chinesische Regierung verbietet aber auf's strengste die Verbreitung der Bibelexemplare. Der bekannte Atheismus oder Nihilismus der Chinesen, die Hauptlehre ihres Religionssystems, dass alles aus Nichts entstanden sei und wieder in's absolute Nichts zurückgehe, muss hier das grösste Hinderniss der Verbreitung des Christenthums sein. Man erzählt, der Kaiser von China habe, als er neuerdings das Christenthum verbot, sich so geäussert: dass die Europäer an Gott glauben, kann man ihnen nicht wehren, aber nur sollen sie nicht herkommen und uns zumuthen, dasselbe zu thun. Und doch will die katholische Kirche schon längst Tausende der Chinesen zum Christenthum bekehrt haben! Aber man kann hieraus schliessen, welcher Art und Beschaffenheit die Jesuiten-Bekehrungen besonders in Asien waren, und dass man guten Grund hatte, ihnen den Vorwurf der Religionsmengerei zu machen. Man sucht jetzt die Bibel hauptsächlich unter den zahlreichen, des Handels wegen ausserhalb China wohnenden Chinesen, in Java, Malacca und ganz Hindostan zu verbreiten und so auch nach China zu bringen. In den China benachbarten Ländern, in dem östlichen Asien jenseits des Ganges waren im J. 1828 fünfzehn Missionarien auf sechs Mis-

sionsstationen bemüht, Bekehrungsversuche zu machen, in Ava, Rangoon, im Reiche Birma, in Penang, Malacca, Singapore.

Ebenso schwer als in China, oder noch weniger, findet das Christenthum in Japan Eingang, seitdem es daselbst, wie in der vorigen Periode gemeldet wurde, durch eine mörderische Verfolgung ausgerottet worden ist. Noch jetzt wird jeder, in dessen Hause man nur eine Spur von Christenthum findet, vor seinem Hause aufgehängt und sein Haus zerstört.

In Java dagegen und auf den molukkischen Gewürzinseln hat das Christenthum durch die Bemühungen der Holländer, die schon längst über diese Inseln herrschen, eine weit bessere Aufnahme gefunden. Nur fehlte es seit einiger Zeit an Predigern. Doch wurde kürzlich, im Jahr 1823, diesem Mangel noch zu rechter Zeit abgeholfen. Der Missionar Kamm war eine willkommene Erscheinung, und er taufte daselbst, besonders auf den Inseln Amboyna, Harukko, Ceram, Buro viele Tausende.

Noch mehr lassen die auf der Insel Ceylon begonnenen Missionsversuche erwarten. Es herrscht daselbst die Sage, dass eine aus dem Westen kommende Religion bald allgemeiner Glaube der Welt sein werde, und seitdem der Schutzgott von Candy, Budhu, das Reich gegen die Engländer nicht schützen konnte, hat die Religion des Budhu einen tödtlichen Stoss erhalten. Man zählte im Jahr 1825 daselbst gegen 30 Missionarien auf 17 Missionsstationen.

Gehen wir von Ceylon in das eigentliche Hindostan über, so sehen wir zwar in diesem grossen, unter brittischer Herrschaft stehenden Ländergebiet weit ausgedehnte Bemühungen, aber noch einen hartnäckigen Kampf des Christenthums mit der in das Volksleben so tief verwachsenen Hindureligion. Doch ist hier schon sehr viel geleistet worden, besonders in Bengalen, wo die grössten Schwierigkeiten zu überwinden waren, und nach dem Bericht, welchen der ums Jahr 1820 aus Indien zurückgekommene Baptistenmissionar Ward gab, hat in dem brittischen Indien seit mehreren Decennien eine sittlich-religiöse Wiedergeburt begonnen, die grösser und einflussreicher werden kann, als irgend eine Begebenheit der christlichen Kirche seit der Zeit der Apostel. In alle Hauptsprachen, die in Ostindien geredet werden, ist die Bibel übersetzt (in 25 indische Sprachen nach Ward). Hindu's aus allen Kasten bekennen sich zum Christenthum; man sieht ganze christliche

n bekehrten Hindu's bewohnt, und viele bekehrte Hindu's
Gehülfen der Missionarien in das grosse Missionsgebiet
:n. Nach neueren Angaben gibt es in demselben 56 Mis-
)nen mit etwa 120 europäischen Missionarien und einer
ahl von Nationalgehülfen. Neben der hier neu sich ge-
ı christlichen Kirche steht als merkwürdige Erscheinung
rsten Jahrhunderten des Christenthums die syrische Kirche
ıcore mit 55 Gemeinden und 200,000 Mitgliedern. Sie
so vielen Stürmen der ältern Zeit in der neuern beson-
h die Inquisition in Goa und die Missionare der römischen
:litten.

ersien und den weiter gegen Westen liegenden Ländern
tzt noch immer der Islam dem Christenthum den mächtig-
m entgegen. Doch erwartet man auch hier von der in
errschenden Gleichgültigkeit gegen die muhammedanische
von der Begierde, mit welcher das in Persien von dem
Heinrich Martyn in die neupersische Sprache übersetzte
ıch verbreitete neue Testament von manchem Perser ge-
d, und von dem neuen Aufschwung, der unter die zahl-
hristen in Persien, Armenien, Georgien, Syrien, Palästina,
ı, Abyssinien durch die Verbreitung der ihnen bisher gar
enden Bibel kommen wird, bald eine wichtige Verände-
)n grosser Wichtigkeit sind in dieser Beziehung die seit
n russischen Asien gegründeten Missionen zu Karass in
ı, zu Astrachan am kaspischen Meer, zu Schuschi an der
Grenze, in den Gegenden am Kur, und in den Gegen-
aku.

Afrika hat in dem nördlichen Küstenland, wo im dritten
n Jahrhundert das Christenthum einen so fruchtbaren
ann, die evangelische Mission noch keine Stelle zu einem
ı u gefunden. Ebensowenig ist auf der ganzen östlichen
a's, bis zum Kaffernlande hinab, irgend eine Missions-
r gar sehr verdient hier an der Nordostküste das alt-
abyssinien Berücksichtigung, das sich seit anderthalb
en als christlicher Staat gegen Heiden und Muhamme-
en hat, nun aber einer neuen Belebung bedarf. Nur
und südliche Küste Afrika's ist seit dem Anfang des
von Missionaren vielfach besucht worden, die am

tiefsten vom Süden herauf nach den nordöstlichen Ländern in das Innere eingedrungen sind. Im J. 1800 war noch in dem ganzen Welttheil nur eine einzige evangelische Missionsstation, um das J. 1825 waren es gegen 50 Missionsstationen in verschiedenen Ländern und Völkern, auf der Cap-Colonie 15 unter den Hottentotten, im Caffernland 2, bei den Griquas und Corannas 3, bei den Bootschuannas 3, bei den Namaquas 5, auf der westlichen Seite am Gambiafluss 2, in der Colonie Sierra Leone 18, am Cap Mesurado, in der Colonie Liberia 1, auf der Goldküste 1. Eine der bemerkenswerthesten Erscheinungen ist hier die Neger-Colonie von Sierra-Leone, die in der Absicht angelegt ist, dem von dem protestantischen England abgeschafften, aber von Kaufleuten der römisch-katholischen Staaten Frankreich, Spanien, Portugal noch immer fortgesetzten Sklavenhandel entgegenzuwirken. Die den Sklavenhändlern abgenommenen Neger werden hier civilisirt, von christlichen Lehrern erzogen und unterrichtet. Seit dem J. 1817 hat die schon damals grosse Colonie zum Christenthum bekehrter Neger die Stadt Regentstown erbaut. Die Bevölkerung der Niederlassung betrug im J. 1822 2000, unter welchen 422 Communicanten waren.

3. Auch in Amerika, das im Ganzen eine neue Colonie des Christenthums ist, ist eine grosse Missionsthätigkeit, aber der Gegensatz des Protestantismus und Katholicismus stellt sich hier zugleich deutlich dar. Während sich Nordamerika der englische und deutsche Missionseifer mitgetheilt hat, ist der südliche Theil von Amerika noch immer den evangelischen Missionen verschlossen geblieben. Nur in einem kleinen Winkel, in dem holländischen Guyana, ist seit vielen Jahren eine Mission der Brüdergemeinde, die nicht ohne Erfolg gewirkt haben soll. Um so reichlichere Früchte hat dagegen der Missionsfleiss der Brüdergemeinde besonders und der Methodisten unter der grossen Menge der Negersklaven getragen, die auf den Inseln Westindiens leben. Von anderthalb Millionen sollen ungefähr 50,000 zum Christenthum und zur evangelischen Kirche gebracht worden sein, die durch Kirchenzucht und Gottesdienst wohleingerichtete Neger-Gemeinden bilden. Eine neuere Angabe (von 1825) nimmt sogar 100,000 christliche Neger in dem brittischen Westindien an. Die Methodisten haben in Westindien 24 besondere Missionsstationen. Dasselbe

bei den ebenfalls zahlreichen Negern geschehen, die in den
rdamerikanischen Freistaaten frei leben, obwohl nicht mit dem-
lben ausgebreiteten Erfolg. Sie und die an den Grenzen der
eistaaten umherstreifenden Indianerstämme waren vorzüglich
gegenstand der in Nordamerika entstandenen Missionsvereine. Man
chnet im Ganzen in Amerika von dem südlichen Guyana an bis
önland und bis zur Küste Labrador hinauf 44 Missionsstellen,
ben welchen es in diesen weiten Länderstrecken auch noch
Indianerschulen gibt, in welchen Indianerkinder unterrichtet
d erzogen werden, wozu die nordamerikanische Regierung selbst
ie jährliche Unterstützung gibt. Zu Cornwall in Connecticut ist
ie Bildungsanstalt für Missionare, wo auch mehrere Jünglinge
n den Sandwichsinseln erzogen werden. Wie endlich

4. in den fernen Inseln des grossen Südmeers erst mit dem
ıfange des 19. Jahrhunderts dem Christenthum eine neue Welt
fgegangen ist, ist schon bemerkt worden. Auf allen Inseln und
selgruppen der Südsee sind zahlreiche Missionen, auf den Ge-
lschafts-Inseln, den Raiwaiwai-Inseln, den Harwey-Inseln, den
ndwichs-Inseln, den Freundschafts-Inseln, in Neu-Seeland und
u-Süd-Wallis.

Im Ganzen rechnet man jetzt in Asien 70, in Afrika 50, in
nerika 44, auf den westindischen Inseln 56, und auf den Inseln
s stillen und des indischen Meers 50, zusammen 270—300 Mis-
onsstationen und Missionsgemeinden mit 570—600 Missionarien
d ihren Gehülfen. Sie sind durch den ganzen bewohnten Erd-
eis auf allen Punkten vertheilt, wo die christliche Welt mit der
chtchristlichen zusammentrifft, um was einst ganzen Heeren,
usenden christlicher Streiter durch Waffenmacht und Kriegs-
tümmel gegen den einzigen Islam nicht gelang, nun durch die
llwirkende geräuschlose Gewalt des Worts und der Belehrung
gen alle dem Christenthum entgegenstehende Religionen zu
ınde zu bringen, und den Sieg desselben über die Welt von Tag
Tag näher herbeizuführen.

Was aber diesen so sehr ins Grosse gehenden Bemühungen
r allgemeinen Verbreitung des Christenthums ihren eigenthüm-
hen Werth gibt, ist der eigenthümliche Geist, mit welchem sie
trieben werden. Zwar wird gerade in dieser Hinsicht den Mis-
onsgesellschaften und andern Anstalten dieser Art von Gegnern

immer vieles zum Vorwurf gemacht, und es ist auch nicht zu läugnen, dass in manchen dieser Vereine ein zu engherziger, ängstlich-christlicher, frömmelnder, wirkungssüchtiger Geist herrscht, dass es den Missionarien nicht selten an Bildung, Umsicht, Weltklugheit, an einer richtigen Ansicht von ihrer Aufgabe und der Sache im Ganzen, an einem von ächt christlicher Demuth geleiteten Sinne fehlt; aber wo gibt es ein menschliches Werk, das von allen solchen Gebrechen und Mängeln frei ist, und wer wollte eine ihrer ganzen Tendenz nach so grossartige Unternehmung nach einzelnen missfälligen und tadelnswürdigen Erscheinungen beurtheilen? Gerade da, wo ohne einen gewissen Enthusiasmus kein bedeutender Erfolg zu erreichen ist, scheint auch eine gewisse Einseitigkeit beinahe unvermeidlich zu sein. Was aber hier hauptsächlich hervorgehoben zu werden verdient, ist der in jedem Fall ächt protestantische Geist, der in allen diesen Vereinen herrscht, und durch welchen sie sich wesentlich von allen ähnlichen Unternehmungen der katholischen Kirche unterscheiden. Hier mischt sich kein jesuitisches Interesse, keine jesuitische Politik und Religionsmengerei ein, es ist nicht blos um die Einführung bedeutungsloser Gebräuche und die Anerkennung der römischen Hierarchie zu thun, sondern die ganze Unternehmung hat ihren festen Grund und Haltpunkt in der unmittelbar an sie geknüpften Verbreitung der h. Schrift. Auf sie wird alles gebaut und eben diess ist es, was diese Missionen zu ächt evangelischen Missionen macht. Daher ist hier der schicklichste Ort, über die mit den Missionsgesellschaften in engster Verbindung stehenden und ihnen ganz zur Seite gehenden Bibelgesellschaften das Nöthige noch hinzuzufügen.

Die nun so weit verbreiteten Gesellschaften zur allgemeinen Verbreitung der Bibel sind eine ebenso ausserordentliche und charakteristische Erscheinung unserer Zeit, wie die Missionsgesellschaften, diesen auch darin verwandt, dass auch dabei England mit seinem Beispiel voranging. Schon im J. 1780 gab es in England eine Gesellschaft, die viele Bibeln unter die Land- und Seesoldaten besonders auf die Schiffe austheilte. Seit dem J. 1800 wurde das in England, Schottland und Irland stattfindende Bibelbedürfniss immer mehr Gegenstand der Aufmerksamkeit und öffentlich zur Sprache gebracht. Da bereits die grosse Missionsgesellschaft be-

stand, deren Zweck und Wirksamkeit durch nichts mehr befördert werden konnte, als durch eine solche Unternehmung, und da es sich hier wie dort um ein Interesse handelte, das alle Religionsparteien zu einem gemeinsamen Plan vereinigen konnte, so wurde am 7. März 1804 die brittische und ausländische Bibelgesellschaft gestiftet, aus Christen von jeder Confession mit dem bestimmten Zwecke, die h. Schrift in und ausser dem Lande zu verbreiten, und zwar ohne Noten und Anmerkungen nach der von einer jeden Confession angenommenen Uebersetzung, um nicht durch Veränderungen und Erklärungen bei Einzelnen verschiedene Meinungen und Zweifel zu veranlassen. Zum Plan gehörte gleich anfangs auch, Uebersetzungen der Bibel in Sprachen, in welche sie noch nicht übersetzt war, zu veranstalten und unter nicht christlichen Völkern zu verbreiten. Die Hauptanregung zur Stiftung dieser Gesellschaft ging von einigen Männern aus, die sich bei dem Prediger an der deutsch-lutherischen Kirche zu London, M. Steinkopf, ausländischem Secretär der Bibelgesellschaft, einem Württemberger, einzufinden pflegten, und schon damals die Verbreitung der Bibel zu befördern suchten. Zur Mitwirkung und Theilnahme an der grossen Bibelgesellschaft wurden in ganz Grossbritannien kleinere Gesellschaften errichtet; bis zum Jahr 1823 gab es 294 Hülfsgesellschaften, 544 Zweiggesellschaften und gegen 2000 Bibelvereine. Aber auch ausserhalb Britannien wirkte das gegebene Beispiel mit bewunderungswürdigem Erfolg, und es entstanden schnell in allen Ländern und Welttheilen Bibelgesellschaften in grosser Menge. Im J. 1825 zählte man in Europa 53 Hauptbibelgesellschaften, in Asien 11, in Afrika 4, in Amerika 26. Die Muttergesellschaft von allen diesen ist die brittische, durch deren Unterstützung und Mitwirkung die meisten andern erst in's Dasein getreten sind. In Deutschland entstand schon im J. 1804 eine von der brittischen unterstützte deutsche Bibelgesellschaft zu Nürnberg, die dann nach Basel verlegt wurde, im J. 1805 wurde ebenfalls durch brittische Unterstützung eine Bibelgesellschaft zu Berlin errichtet, die sich im J. 1814 an die neugestiftete preussische Bibelgesellschaft zu Berlin anschloss und dadurch eine Erweiterung erhielt, im J. 1812 zu Stuttgart, und ebenso in vielen andern Städten. Die brittische Gesellschaft hat bis zum J. 1825 drei Millionen Bibeln und Neue Testamente vertheilt, und die auswärtigen Bibelgesell-

schaften mit zwei Millionen Exemplaren der h. Schrift unterstützt. Sie steht mit 729 auf der ganzen Erde zerstreuten Bibelvereinen in Correspondenz. Ihre Ausgaben beliefen sich bis zum J. 1825 auf 1,075,469 Pf. oder gegen 7 Millionen Thlr. Sie hat den Druck und die Uebersetzung der h. Schrift in 140 Sprachen gefördert, 35 derselben gehören dem europäischen Continent und seinen Inseln an, 94 Asien und den asiatischen Inseln, 6 Amerika, 4 dem afrikanischen Continent, und nur eine den Inseln von Südindien oder Australien. Unter diesen Sprachen sind 55, in welchen vor der Errichtung der Bibelgesellschaft die h. Schrift noch nie gedruckt war.

Diese wenigen Angaben reichen hin, um sich eine Vorstellung von dem grossen Umfange, in welchem hier für die Sache des Christenthums gewirkt wird, von den ungeheuren Hülfsmitteln, die darauf verwendet werden, von den unermesslichen Wirkungen zu machen, die von Einem Punkte ausgegangen, sich künftig noch mehr als bisher durch die ganze christliche und im Uebergang zum Christenthum begriffene Welt verbreiten werden. Und wodurch könnte die evangelische Kirche auf eine ihrem Namen und Princip angemessenere und des Christenthums würdigere Weise wirken, als dadurch, dass sie die Bibel allen, die derselben bedürfen, in der für jeden verständlichen Sprache selbst in die Hand gibt? Kaum sollte man denken, dass dagegen eine Einwendung auch nur gewagt werden kann. Der beschämende Vorwurf einer offenbar unchristlichen Gesinnung sollte doch, wie man glauben zu müssen scheint, jede Stimme zurückhalten, die sich auf eine nachtheilige Weise darüber äussern will. Und doch erhebt sich aus der Mitte der Christenheit selbst, gerade von der Seite, wo man die Sache Gottes und Christi zu seiner eigensten machen zu müssen behauptet, eine bedeutende Stimme dagegen. Das ganze Unternehmen ist zu evangelisch und protestantisch, um nicht ebendesswegen als antikatholisch und antipapistisch zu erscheinen, und was frühere Päpste noch nicht geradezu auszusprechen sich erlaubt haben, glaubt man nun endlich in unsern Tagen, wo der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus auf's äusserste gespannt ist, und der Katholicismus alle Mittel, sich aufrecht zu erhalten, aufbietet, nicht länger mehr unterdrücken zu können. Papst Pius VII. hat sogleich in den ersten Jahren, in welchen das Papstthum wieder aufzuathmen be-

gann, im J. 1816 eine Bulle gegen die allgemeine Verbreitung der h. Schrift erlassen, in welcher er das Unternehmen, dem Volke das Wort Gottes in seiner Muttersprache in die Hand zu geben, eine Erfindung boshafter Arglist nannte, wodurch selbst die Grundpfeiler der Religion untergraben werden, und die katholischen Bischöfe aufforderte, zur möglichsten Heilung und Vertilgung dieser Pestilenz die tauglichsten Mittel zu ergreifen. Ganz in eben diesem Geiste hat Papst Leo XII., sobald er den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte, im J. 1823, ein Breve bekannt gemacht, das zu charakteristisch ist, als dass es nicht als eines der Zeichen der Zeit, seinem Hauptinhalt nach hier angeführt werden sollte: Ihr wisst wohl, ehrwürdige Brüder, dass eine Gesellschaft, die gewöhnlich Bibelgesellschaft genannt wird, sich kühn über die ganze Erde verbreitet, und dass sie, zuwider den Ueberlieferungen der heiligen Väter, so wie gegen den berühmten Beschluss des Concils von Trient, aus allen ihren Kräften und mit allen Mitteln dahin arbeitet, die heilige Schrift in die gewöhnlichen Sprachen aller Nationen zu übersetzen oder vielmehr zu verderben. Dieses gibt einen gerechten Grund zur Besorgniss, es möchte mit allen diesen neuen Uebersetzungen gehen, wie mit den bereits bekannten, d. h. man möchte darin eine schlechte Auslegung, und statt des Evangeliums Christi das Evangelium eines Menschen, oder was noch schlimmer ist, das Evangelium des Teufels finden. Mehrere seiner Vorgänger haben Gesetze erlassen, um diess Unheil abzuwenden. Noch in der letzten Zeit habe Pius VII. h. Andenkens zwei Breven, das eine an Ignatius, Erzbischof von Gnesen, das andere an Stanislaus, Erzbischof von Mohilew, gesendet. Darin finde man alle Beweise dafür, wie sehr jene feine Erfindung dem Glauben und der Sittlichkeit schade. So wolle denn auch er, um seiner apostolischen Pflicht Genüge zu thun, seine ehrwürdigen Brüder auffordern, ihre Heerden sorgfältig und eifrig von dieser tödtlichen Weide zu entfernen, und bei den Glaubigen darauf zu dringen, dass sie sich genau an die Regel der Congregation des Index halten, und sich überzeugen, dass, wenn man die h. Schrift ohne Unterschied in die Volkssprachen übersetzen lasse, daraus bei der Unbesonnenheit der Menschen mehr Böses als Gutes hervorgehen werde. Dabei darf man nur wissen, dass auch der türkische Kaiser im J. 1825, beinahe um dieselbe Zeit, ein strenges Edict ergehen liess, in welchem bei Todesstrafe verboten

wird, die Bibeln der Christen in das Gebiet Muhameds einzuführen, noch weit mehr darin zu lesen. Aber wirklich wird nicht blos dieses sultanische Gebot in dem türkischen Reich, sondern auch das päpstliche in den katholischen Ländern befolgt, und es werden daher demselben zufolge Bibelgesellschaften in Oesterreich, Italien, Spanien und Portugal weder erlaubt noch geduldet. In der Schweiz liess ein römisch-katholischer Pfarrer im J. 1822 die unter seiner Gemeinde vertheilten Bibeln sogar verbrennen. Selbst in den Orient schickte die Propaganda im J. 1824 wiederholte Bibelanatheme. Sie konnten daselbst füglich mit dem türkischen Ferman zusammentreffen. Doch alles diess ist nur merkwürdig als Zeiterscheinung, an sich werden solche Stimmen und Reactionen des Obscurantismus, der Gegner des Protestantismus und des Christenthums den Fortgang eines Werkes auf keine Weise hemmen können, das bisher mit seltener Uebereinstimmung und Einigkeit gefördert worden ist [1]. In neuerer Zeit hat nur die Frage, ob auch die Apokryphen des A. T. mit der Bibel als reinem Wort Gottes verbreitet werden dürfen, eine gewisse Differenz herbeigeführt.

Bedenkt man die zuletzt beschriebenen Erscheinungen unserer Zeit, die Missions- und Bibel-Gesellschaften, welchen aus der ganzen Geschichte der christlichen Kirche nichts ähnliches an die Seite gestellt werden kann, nichts wenigstens, was für denselben Zweck ebenso unmittelbar und mit einem ebenso reinen Interesse unternommen wurde (die Reformation nämlich soll hier nicht damit zusammengestellt werden), bedenkt man sie ihrer ganzen Bedeutung nach, bedenkt man, wie durch sie nicht nur das Gebiet des Christenthums auf allen Seiten und nach allen Richtungen erweitert, sondern auch innerhalb des bisherigen Gebiets des Christenthums selbst dem Christenthum und dem religiösen Leben ein neuer Aufschwung gegeben und für Christen der verschiedensten Religionsparteien und der entferntesten Länder ein gemeinsames religiöses Interesse angeregt wird, wie diese Gesellschaften selbst schon aus einem neuerwachten Interesse für Religion und Christenthum hervorgegangen sind, so kann man, wie es

---

1) Ueber Missions- und Bibelgesellschaften s. Basler Magazin 1. Jahrg. 2tes Quartalh. 1816. X. Jahrg. 4tes Quartalh. 1825, den 5ten Jahresbericht des evangel. Missions-Vereins in Leipz. 1825.

scheint, kaum Bedenken tragen, sich von dem Zustande des Christenthums in der neueren Zeit eine sehr günstige Vorstellung zu machen. Gewiss ist das Christenthum noch niemals so allgemein und mit so klarer Erkenntniss als Sache der Menschheit anerkannt und von den aufgeklärtesten, einflussreichsten und mächtigsten Völkern so sehr zum Gegenstand grossartiger Bestrebungen gemacht worden. Nur dürfen wir, wenn wir uns ein treues Bild von dem neuesten Zustande der christlichen Kirche entwerfen wollen, nicht blos bei dieser Einen Seite verweilen, sondern wie wir bisher mit der Geschichte der Ausbreitung des Christenthums die Geschichte seiner Beschränkung und Bestreitung verbunden haben, so werden wir auch jetzt wieder erinnert, noch auf eine andere Seite unsern Blick zu wenden, von welcher uns dann sogleich die laute Klage entgegenkommt, dass keine Periode sosehr wie die unsrige alles gethan, und versucht habe, den Glauben an die Göttlichkeit des Christenthums von allen Seiten zu erschüttern und völlig umzustürzen. Und in der That stellt sich uns, wenn wir jene Seite der christlichen Kirche der neuern Zeit, worauf sich jene Klage bezieht, näher in's Auge fassen, sogleich eine lange ununterbrochene Reihe von Gegnern des Christenthums, die offener und entschiedener, kühner und dreister, als jemals geschehen ist, gegen dasselbe aufgetreten sind, eine Reihe von Gegnern dar, die mit dem ersten Anfange unserer Periode mit den Deisten Englands beginnt; hierauf in den Atheisten und Naturalisten Frankreichs weiter fortgeht, und endlich in den Rationalisten Deutschlands selbst in unsere unmittelbare Nähe und Umgebung herüberreicht. Ja, wenn der in der neueren Zeit in England erwachte religiöse Eifer, und jene grosse Anstalten zur Beförderung des Christenthums als eine der erfreulichsten Erscheinungen der Zeit von so vielen gerühmt werden, so weisen andere nicht ohne Wehmuth auf Deutschland hin, wo sich vieles so ganz anders verhält, auf Deutschland, den Sitz eines neuen Unglaubens, in welchem der alte Unglaube der Deisten und Naturalisten, nur in einer andern Form, wieder zum Vorschein gekommen ist.

Alles diess, die ganze Reihe der Angriffe des Christenthums und überhaupt alles, was von beiden Seiten hierüber verhandelt worden ist, sollte hier noch ausführlich dargelegt werden, aber es ist zugleich ein so wesentlicher Theil der Dogmengeschichte, die

allein die hier nöthige genauere wissenschaftliche Erörterung geben kann, dass es ihr hier mit Recht vorbehalten bleiben darf, und die Kirchengeschichte hier ihre Darstellung als geschlossen ansehen kann. Für den, der ihrem Gange mit Aufmerksamkeit gefolgt ist, wird es ohnediess nicht nöthig sein, auf dem Punkte, auf welchem wir jetzt stehen, wo von der unmittelbaren Gegenwart aus der Blick zwischen der offen vor uns liegenden Vergangenheit und der im Dunkel der Zeiten verborgenen Zukunft sich theilt, die Besorgniss der Gefahren zu zerstreuen, mit welchen nach der Ansicht Vieler der neueste wissenschaftliche Untersuchungsgeist die Sache des Christenthums und insbesondere die evangelische Kirche zu bedrohen scheint. Wer die Gegenwart aus der Vergangenheit zu begreifen und sich klar zu machen gelernt hat, wird in solchen Erscheinungen nur das unserer Zeit eigene Streben erblicken, jede Aufgabe, die sich dem forschenden Geiste darstellt, bis zu ihrem äussersten Punkte zu verfolgen, da ja doch über die heiligste Sache die Untersuchung nie abgeschlossen, die Ueberzeugung nie fest genug begründet werden kann. Erfreulicher kann gewiss keine Erscheinung sein, als das rege und reiche Leben, das sich im Schoosse der protestantischen Kirche in immer neuen Formen und Gestalten entwickelt und diese ewig jugendliche Kirche auf eine so eigenthümliche Weise von ihrer zwar ältern aber auch veralteten, von ihrer zwar minder beweglichen aber auch stillestehenden Schwesterkirche unterscheidet. Möge nur immer hoher Ernst und reine Wahrheitsliebe die Forschenden leiten, und Einseitigkeit jeder Art fern bleiben, ebenso sehr jene das wärmere Gefühl unterdrückende Verstandeskälte, und jene vornehmthuende, selbstgefällige alles verallgemeinernde Verstandesweisheit, die immer nur auf der Oberfläche spielt, weil sie von der Tiefe des Christenthums keine Ahnung hat, als auf der andern Seite jene ängstlich pietistische Mystik, die keine Abweichung und darum auch keine Mannigfaltigkeit des Lebens dulden will, die, um dem Unglauben und der Neuerung zu steuern, sogleich die Einheit der Kirche noch weiter zerreissen will, unter dem Scheine der Demuth so gerne nur den Hochmuth verbirgt, den sie an dem Gegner tadelt, und so enge sie ihren Kreis zusammenzieht, doch nur ihre eigene eng-[illegible]ige Denk- und Gefühlsweise zur herrschenden machen will. [illegible]n dem göttlichen Geiste des Christenthums überzeugt ist,

wird auch davon überzeugt sein, dass alle auch noch so freie Bewegungen doch zuletzt, wie ja auch unsere Zeit zeigt, immer wieder zur Anerkennung des Einen Göttlichen werden zurückführen müssen. Und wer sollte, wenn er an der Hand der Geschichte das grosse Völkerleben kennen gelernt hat, das sich um das Christenthum als seinen innersten und geistigsten Mittelpunkt bewegte, wenn er gesehen, wie sich darauf alle Kämpfe der Völker, alle Stürme der Staaten bezogen, und wie enge mit seiner Entwicklung die ganze Entwicklung des Geschlechts zusammenhing, wer sollte dadurch nicht mit einer Achtung für dasselbe erfüllt worden sein, die ihm wohl selbst die Speculation niemals mit einem solchen Eindruck geben kann?

Möge diess der Eindruck sein, mit welchem nun das ganze Bild der vergangenen Zeiten vor Ihrem Gemüthe steht, und dieser Sie auch für die Zukunft zu der Wissenschaft hinziehen, mit welcher Sie nun die erste Bekanntschaft geschlossen haben, möge diess der Eindruck sein, mit welchem Sie jetzt auf dem gemeinsam durchwanderten Pfade aus der dunkeln Nacht der Jahrhunderte zu dem schönen Morgen Ihres eigenen Lebens heraufgekommen sind, und sich nun selbst am Ende des langen Weges auf den Punkt hingestellt sehen, auf welchem Sie selbst unmittelbar als thätige Glieder in den lebendigen Wirkungskreis der christlichen Kirche eintreten sollen, auf den Punkt, auf welchem nun jeder von Ihnen allen, nachdem er gesehen hat, was vor ihm von Andern geschehen ist, auch in seinem Theile nach dem Maasse seiner Kraft und seines Wissens, seiner Liebe und Begeisterung zu dem grossen Baue das Seinige beizutragen sich berufen sieht! Einen solchen Eindruck in Ihnen hervorzubringen und zurückzulassen, war wenigstens der Wunsch und das Bestreben, von welchem ich vorzüglich bei diesen Vorträgen geleitet worden bin [1].

1) Der Schluss, sowie der ganze fünfte Abschnitt dieser Periode, gehört ausschliesslich der ersten Bearbeitung für die im Jahre 1827—28 erstmals gehaltene Vorlesung des Verfassers über die Kirchengeschichte an. S. d. Vorr.
D. H.

REGISTER.

A.

B.

C.

D.

F.

K.

S.

X.

Z.

Druckfehler.

Seite 75 Linie 2 von unten zu lesen Ansbach statt Anhalt.
— 99 Seitenüberschrift Speirer statt Nürnberger R.
— 291 — Gregor XIII. statt VIII.
— 351 L. 6 v. o. Massenie statt Masseine.
— 595 Seitenüberschrift Aufklärung statt Auflösung.


STANFORD LIBRARIES